3262

جوليان فروند

نظريات العلوم الانسانية



ترجمة: د. أميرة حلمي مطر ، د. أنور مغيث

نظريات العلوم الإنسانية

جوليان فروند

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- **العدد:** 3255
- **نظريات العلوم الإنسانية**
- **جوليان فروند**
- **أميرة مطر**
- **أنور مغيث**
- **الطبعة الأولى** 2018

هذه ترجمة كتاب:

Les théories des sciences humaines
Par: Julien Freund

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

نظريات العلوم الإنسانية

تأليف

جوليان فروند

ترجمة

د. أميرة حلمي مطر - د. أنور مغيث





القاهرة

2018

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

فروند، جوليان.

نظريات العلوم الإنسانية

تأليف: جوليان فروند.؛ ترجمة: د. أميرة حلمي مطر – د. أنور مغيث

المركز القومى للترجمة ط١ – ٢٠١٨

١٤٤ ص، ٢٤ سم.

١ – الأدباء، القاهرة،

أ – (مترجم)

ب– العنوان

رقم الإيداع ٢٠٥٨٤ / ٢٠١٨

الترقيم الدولى ٣ – ١٩٤ – ٧٦٥ – ٩٧٧ – ٩٧٨

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

المحتويات

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

مقـــدمة

«النجاح الباهر الذي حققه علم الفيزياء على يد نيوتن جعل الكثير من المفكرين يسعون إلى أن تصل العلوم الإنسانية إلى نفس الدرجة من اليقين والدقة والموضوعية». لدينا شعور بأننا قرأنا هذه العبارة من قبل، أو سمعنا هذه الحكاية. ولكن مَن هم هؤلاء المفكرون؟ وما هي المحاولات التي قاموا بها؟ وهل تم التخلي عن هذا الطموح؟ كل هذه التفاصيل يقدمها لنا هذا الكتاب الذي يستعرض فترة مهمة في تاريخ الفكر، تهدف إلى تحديد مدى علمية العلوم الإنسانية.

الكتاب لا يحدثنا عن مناهج، ولكنه يهتم ببيان الأساس المعرفي الذي يجعل من العلوم الإنسانية علومًا. ولقد انطلق الفلاسفة والمتخصصون في الإبستمولوجيا أو فلسفة العلوم من البداية بإبراز تميز الظواهر الإنسانية عن ظواهر الطبيعة، وهو ما يعني أن موضوع الدراسة مختلف في الحالتين. ولكن أين يكمن الاختلاف بالضبط؟ ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الظواهر الإنسانية تنتمي إلى عالم الروح أو النفس في مقابل عالم الطبيعة الذي تنتمي ظواهره إلى العالم المادي. ومن هنا كان علم النفس هو الأساس الذي تقوم عليه كافة العلوم الإنسانية؛ وذهب بعض آخر إلى أن العالم الإنساني هو عالم من الرموز التي يتم التعبير عنها لغويًّا، وبالتالي تكون الهرمينيوطيقا أو علم التأويل هو الذي تتأسس عليه هذه العلوم؛ وأخيرًا رأى بعضهم أن الفارق يكمن في التاريخ، فظواهر الطبيعة هي هي منذ الأزل، أما الظواهر الإنسانية فتتغير على مرِّ الزمان، وهو ما يجعل من المنهج التاريخي أساس البحث العلمي في الظواهر الإنسانية.

إلى جانب الاختلاف حول أساس العلم: الطبيعة، والنفس، واللغة، والتاريخ، كان هناك أيضًا اختلافات كثيرة في الأهداف والإجراءات. فلقد مثَّل التمييز بين الفهم والتفسير بابًا مطولًا حظي بنقاش طويل حول مصداقية مثل هذا التمييز وحول العلاقة بين كلٍّ من الفهم والتفسير: هل هما متعارضان أم متكاملان؟ كما كان الوضع المعرفي للمفاهيم الخاصة بالعلوم الإنسانية موضع جدل كبير: فهل نحصل على هذه المفاهيم بصورة بعدية أي بعد استقراء الظواهر، أم أن صياغة المفاهيم هو شرط مسبق لإجراء أي ملاحظة في الظواهر الإنسانية.

يأخذنا كتاب الفيلسوف الفرنسي جوليان فروند في هذه الرحلة الشاقة والممتعة في آن؛ لنتعرف على تلك المعركة الفكرية الكبرى التي تدور حول التأسيس الإبستمولوجي للعلوم الإنسانية من خلال مدارس ونظريات شغلت الفكر الأوروبي ولا سيما المفكرين الألمان.

ولكننا نلاحظ، ويذكر ذلك المؤلف نفسه، أن الجدل حول هذه المسألة قد خفَّت حدته هذه الأيام. ولا يعني ذلك أن الأمور قد حُسمت، وإنما بفضل هذه الجهود الفكرية تغير الكثير من مفاهيمنا عن العلم بشكل عام، وتغيرت معاييرنا عن علمية البحث. وتظل المسألة مفتوحة. فلقد أشار فيلسوف العلم الأمريكي توماس كون إلى أن كتب العلوم الإنسانية تبدأ دائمًا بصفحات طوال يحاول الباحث فيها أن يبرهن على صلاحية مساره العلمي، في حين أن كتب العلوم الطبيعية لا تعبأ بهذه المسألة وتدخل إلى معالجة الموضوع رأسًا.

لقد انتقل الجدل الآن في مجال العلوم الإنسانية إلى معرفة مدى صلاحية المناهج أكثر من الجدل حول تبرير علمية هذه المجالات التخصصية.

ولكن إذا كانت هذه المسألة لم تعد في صدارة الهموم الفكرية في حياتنا اليوم، فما الداعي لترجمة هذا الكتاب إلى العربية؟

لقد كان لنا دافعان: أولهما أننا نلاحظ الكثير من الحيرة، بل والارتباك لدى باحثينا في مجالات العلوم الإنسانية ولا سيما الشباب منهم، حيرة بين الموضوعية والذاتية، وبين اليقين والترجيح، وبين العلم والرأي، وبين الثبات والتغير. وكلها مواقف متعارضة تم تناولها إبستمولوجيًّا بواسطة مفكري العلم، وتم استيعابها وبيان أنها جزء لا يتجزأ من بنية العلم نفسه، وهو ما يمكنه أن يملأ الباحثين بالثقة ويخفف من قلقهم.

الدافع الثاني هو أن كل باحث في العلوم الإنسانية يجد نفسه مضطرًّا أمام الظواهر التي يدرسها، إلى ابتكار مفاهيم وإجراءات منهجية تقتضيها الظاهرة المدروسة. وهذا الكتاب الذي يتميز بالثراء والتنوع يشكل أرضية معرفية خصبة محفزة لهذا التجديد وضامنة لعلميته.

ولهذا نتمنى أن ينتفع به القارئ العربي، ولا سيما الباحثون الشباب؛ فهم أمل كل تجديد.

أميرة مطر

أنور مغيث

نظريات العلوم الإنسانية

لجوليان فروند[1]

تقديم

يهدف هذا الكتاب إلى سدِّ فجوة في فلسفة العلوم، خاصة بعد أن لاحظ إميل بريبه بحق عند تأريخه للفلسفة الألمانية أن ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت تمثل أرضًا خصبةً لنشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد أثارت نظريات هذه العلوم مشكلات كبيرة في الجدل الفلسفي الدائر في فرنسا. فليس من المدهش أن نجد أغلب الصفحات التالية من هذا الكتاب مخصصة لعرض مذاهب المؤلفين الألمان والمشكلات التي أثاروها.

وطبعًا فإن الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز والإيطاليين والإسبان الذين درسوا في ألمانيا لم يجهلوا هذا الجدل، باستثناء قلَّة اتجهت عنايتها إلى هامش من المشكلات. إذ كان هؤلاء أتباعًا للفلاسفة الألمان. على أي الحالات فإن الحوار لم يأخذ في بلادهم الأهمية الخاصة التي تمثل استجابة الفلاسفة الألمان. وليست هذه الملاحظات نقدًا للفلسفة الفرنسية في هذه الفترة؛ ذلك لأنها قد شُغلت بمشكلات

(1) **Julien Freund,** *Les théories des sciences humaines*, **Presse Universitaire de France, collection S.U.P., 1973.**

أخرى كثيرة لم تتخذ نفس الأهمية التي اتخذتها هذه الدراسات في الفلسفة الألمانية، لكن من جهة أخرى أسهمت فرنسا في هذه المناقشات بأسلوبها الخاص بفضل أعمال سان سيمون وأوجست كونت وتين.

ذلك لأن عالمية الفلسفة لا تلغي خصوصية الثقافات. وسوف يساعد هذا الكتاب في التعريف بمؤلفين غير معروفين في فرنسا، أو عُرفت عنهم فرنسا موضوعات أخرى لا تتصل بالعلوم الإنسانية.

وعلى الرغم من أن الجدل قد فَقَدَ في أيامنا هذه حدَّته، إلا أنه لا يزال يسري بطريقة ضمنية في الفلسفة المعاصرة. فمن خلال مناقشة العلوم الإنسانية تنشأ مشكلات توجِّه الفلسفة توجيهًا لا يقل أهمية عمَّا توجهه العلوم الطبيعية. وإذا لم تكن المناقشة قد نجحت حتى الآن في حل الصعوبات الخاصة بهذه العلوم الإنسانية، ففي ظني أنها لم تحظَ بعد بالفهم الكافي لذلك. ومما لا شك فيه أيضًا أن دراسة العلوم الإنسانية التى طالما تحلل من شأنها مفكرو العلوم الطبيعية سوف توقظ الفكر الميتافيزيقي من سباته. أما عن نظريات موت الفلسفة، فإنها لا تعبر إلا عن عجز وقتي لدى الفلاسفة عن السيطرة على المشكلات التي يثيرها عصرنا.



ملاحظات في البداية

إننا نعني بالعلوم الإنسانية مجموع الدراسات التي تضم: الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والجغرافيا، وعلم الأجناس (الأنثولوجيا)، واللغويات، والتاريخ السياسي، وتاريخ العلوم، وتاريخ الفن، وعلم التربية، وعلم الآثار، والفيلولوجيا، وظواهر الحرب والأساطير والشيخوخة... إلخ.

وليس هذا حصرًا شاملًا لكل التخصصات وفروعها العديدة؛ إذ يمكن أن نضيف إلى هذا تعريفًا وصفيًّا بغير أن نُضفي عليه صفة فلسفية أو إبستمولوجية. وفي هذه الحالة نعني بالعلوم الإنسانية تلك الدراسات التي تجعل موضوعها هو البحث في أنشطة الإنسان المختلفة طالما كانت تتضمن علاقات البشر فيما بينهم، وعلاقة البشر بالأشياء وبالأعمال والمؤسسات، وما يترتب عليها من نتائج. وأي تعريف آخر أكثر دقة سوف يفترض وجود دراسة أخرى قد تقترب أو تبتعد عما سبق أن ذكرناه. لكن ما نقصده هنا تنحصر قيمته في أنها دراسة عملية وسهلة العرض.

وكلمة علوم إنسانية يمكن أن تُعرض للمناقشة شأنها شأن العلوم الطبيعية. وقد فضل بعض المؤلفين تسميتها بالعلوم الأخلاقية، أو علوم الثقافة، أو علوم الروح، أو علوم الإنسان، أو العلوم المعيارية.

وسوف نجد تسميات أخرى في هذا الكتاب مثل علوم الأفكار sciences noologiques، أو العلوم التصويرية idiographiques، ونعتبر كل هذه التسميات متساوية من الناحية العملية.

ولكننا نستبعد تسميتها علومًا اجتماعية أو تاريخية؛ إذ إن لهاتين التسميتين دلالة محددة تنحصر في نوعية من العلوم الإنسانية وليس مجموعها، فإذا كنا نفضل مصطلح العلوم الإنسانية؛ فلأنه قد أصبح دارجًا في النظم الجامعية.

وسوف نحاول أن نسير وفقًا للاستعمال الشائع، ونأمل أن يفهم بالتقريب هذا المعنى الخاص بهذه العلوم. وقد يندهش بعض القراء حين لا يجدون الوظيفية fonctionalisme والبنيوية structuralisme بين النظريات المذكورة في هذا المؤلف؛ وليس هذا إهمالًا لهما، فنحن لم نستبعدهما، بل لأنهما من النظريات الخاصة ببعض العلوم الإنسانية، على وجه التحديد في اللغويات والإثنولوجيا (علم الأجناس)، وقد انتقلت إلى علم الاجتماع وعلم النفس؛ إذ إنها ليست نظريات في العلوم الإنسانية تحدد خصائص هذه العلوم وعلاقتها بالعلوم الطبيعية.

وخلاصة القول أن البنيوية أشبه بنظرية الفلوجيستيك phologistique في الكيمياء، والنزعة الحيوية في علم الحياة والعضوية في organicisme علم الاجتماع. وليس معنى ذلك أنه لا توجد أفكار عند كلود ليفي شتراوس بخصوص منهجية العلوم الإنسانية، بل لأنه لم يطورها نظريًّا، باستثناء إشارات هنا وهناك في الأنثروبولوجيا البنيوية (Anthropologie structurale).

❊ ❊ ❊

الفصل الأول

عصر التصنيفات

إن الفكرة السائدة عن أن العلوم الإنسانية يمكنها أن تكون مجالًا مستقلًّا من الأبحاث ويمكن أن يكون لها أنساق لها نظام إبستمولوجي خاص بها أو منهج بحث خاص هي فكرة حديثة. وينبغي أن نراجع ما كتب من مؤلفات خاصة بها قبل القرن السابع عشر؛ لأنها لم تستقر تدريجيًّا إلا إبان القرن الثامن عشر، ولم تفرض نفسها إلا في القرن التاسع عشر.

ولا بد من البحث عن أسباب تأخر الاهتمام بها حتى عصر النهضة؛ ذلك لأن الفكرة التي سادت حتى هذا التاريخ عن العلم كانت مبهمة وغامضة؛ لأنها تشير إلى بحث منهجي كما تشير إلى خطاب منسق ومنطقي. فمن جهة ما، كانوا يرجعون بطريقة صريحة إلى تصنيف أرسطو الذي يميز بين ثلاثة أنواع من العلوم: النظرية، العلوم ذات الموضوعات الخاصة بما له وجود ضروري[1]، والعلوم الشِّعرية والتي تبحث إبداع الإنسان في الفن والعلوم العملية التي تتناول نشاط الإنسان وسلوكه.

من جهة أخرى وباستثناء الرياضيات وعلى الرغم من وجود أبحاث متناثرة في مجال الملاحظات الخاصة بالطبيعة أو الحياة، إلا أنه لم ينهض أي علم من العلوم

(١) الرياضيات الطبيعية، ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى.

الإنسانية ليصبح نموذجًا للعلوم الإنسانية. والواقع أنه حتى عصر النهضة كانت كل العلوم على نفس الدرجة تفتقر للدقة، وتسير بطريقة متخبطة نحو نتائج تختلط بالعقائد الأسطورية. ومن وجهة نظر أخرى يمكن أن نقول إن التحليل السياسي والإسهام في علم التاريخ عند مكيافيللي كان يتَّصف بالصفة العلمية أكثر مما كانت تتصف بها الدراسات الخاصة بالفيزياء وعلم الحياة في عصره.

ولكن تغير الوضع منذ نهاية عصر النهضة، وبغير أن نتعمق في بحث مفصل، لا بد أن نلاحظ ظاهرتين ساعدتا في نشأة التفكير الخاص بالإنسان، والذي نسميه في أيامنا هذه بالعلوم الإنسانية. ويتلخصان في القفزة الهائلة لعلوم الطبيعة عند جاليليو والآفاق الواسعة التي فتحتها؛ والثانية تتلخص في الثنائية بين النفس والجسم أو بين الروح والمادة التي أجراها ديكارت في الفلسفة.

والواقع أن الازدهار السريع لعلوم الطبيعة ابتداءً من القرن السابع عشر أحدث انقسامًا في مجال علوم الطبيعة وعلوم الإنسان. من جهة أخرى كان التطور الهائل للأولى والركود في الأخرى قد دفع كثيرًا من المفكرين إلى التساؤل عن التناقض العلمي بين المجموعتين من العلوم.

ففي حين رفض البعض وجود تعارض قطعي بين المجموعتين من العلوم، اعتبر البعض الآخر علوم الطبيعة نموذجًا لكل صفة علمية. وإن تأخر العلوم الإنسانية يمكن تجاوزه إذا تبنت هذه العلوم المعايير والمناهج الخاصة بعلوم الطبيعة.

وقد ظل هذا التصور الإبستمولوجي سائدًا طوال القرن الثامن عشر. كذلك يذهب هلفثيوس في مقدمة كتابه **عن الروح** **de l'esprit** إلى القول بأن المشكلات الخاصة بالعلوم الأخلاقية يمكن أن تسير في طريق التقدم إذا تبنت المنهج التجريبي الخاص بالفيزياء، وذهب لامتري **la Métrie** في تفسيره للإنسان على أساس مبادئ الميكانيكا، وجعل هولباخ **Holbach** من الطبيعة مبدأ لكل مذهب اجتماعي أو أخلاقي كما ورد في كتابه **نسق الطبيعة** **Système de la nature**. وقد وجهت

اكتشافات نيوتن عددًا كبيرًا من المؤلفين إلى هذا الاتجاه، فأخذوا يحلمون بنيوتن للعلوم الأخلاقية، وكانوا يظنون أنه يكفي تطبيع الظواهر ليمكن تفسيرها.

ومن هنا ظهرت الدراسات العديدة عن الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية والقانون الطبيعي والسياسة الطبيعية والتاريخ الطبيعي، وكانوا دائمًا معارضين للميتافيزيقا، غير أنهم وقعوا في ميتافيزيقا مادية أو تجريبية[١].

وفي مقابل هذا التيار، وُجد تيار آخر أشد التصاقًا بالتمييز الديكارتي بين النفس والجسم. وانتقل هذا التمييز الوجودي إلى المستوى المنهجي؛ إذ إنه يؤكد استحالة رد الروح إلى المادة، وظهرت بعد ذلك التفرقة بين الطبيعة والتاريخ وأنكر أتباع هذه التفرقة إمكانية رد الظواهر الأخلاقية إلى الظواهر الفيزيائية؛ وذلك بسبب الغائية التي تميز الأفعال الإنسانية التي لا يمكن ردها إلى النزعة الآلية. وكذلك فقد أرسى هذا الاتجاه الأسس الفلسفية لاستقلال العلوم الإنسانية أو الأخلاقية كما سميت في القرن الثامن عشر. وكانت هذه الثنائية أساسية في فلسفة كانط النقدية.

غير أنه لا يصح تشبيه النزعة الطبيعية التي تحدثنا عنها بالتيار النقدي في الفلسفة؛ إذ إنه لم يكن نقديًّا إلا لأنه عارض النزعة الدوجماطيقية سواء الروحية أو المادية.

وعلى هذا النحو فقد رفض مونتسكيو أن يرى في العوامل الفيزيائية شروطًا ضرورية لدراسة العادات والقوانين رغم أهمية هذه العوامل، ورأى أن إخضاع قوانين وعادات الإنسان للمناخ والطبيعة والعوامل الفيزيائية فيه تبسيط لما يذهب إليه المشرعون عامة.

وكذلك فقد رفض شارل بونيه **Charles Bonnet** رد النشاط الإنساني إلى الآلية الميكانيكية.

وأيًّا كانت التفسيرات التي يمكن إرجاعها إلى تطور العلوم في القرنين السابع

---

(١) انظر كاسيرر، فلسفة التنوير، باريس، ١٩٦٦.

عشر والثامن عشر، فمن الواضح أن مشكلة العلوم الإنسانية قد ظلت محورًا للجدل الدائم.

وبسبب نقص التصورات الكافية ظل التفكير غامضًا، ولكنه سار خطوات نحو تكوين نظرية عامة في ثنايا محاولات تصنيف العلوم؛ إذ وجدوا أنه الطريق الذي يمكن أن يوصلنا إلى نظرية جديدة من خلال التصنيفات العديدة للقرنين السابع والثامن عشر. وسوف نذكر أكثر التصنيفات أهمية في هذه الفترة.



تصنيف بيكون ودالمبير

حاول بيكون أن يبتعد بقدر الإمكان عن الآراء القديمة التقليدية بعد أن أدرك الآفاق الجديدة التى يمكن أن يقدمها تطور العلوم بفضل المنهج التجريبي، فالمشكلة الرئيسة في نظره هي أن ينظم الأنساق التقليدية والأنساق الجديدة وأن يطور المنطق القديم بالمنطق الجديد **Novum organon**. وكان هذا هو المشروع الذي حققه في كتابه **عن مكانة العلم وتطوره** **De Dignitate et augmenties scientarum** المنشور عام ١٦٢٣، والذي كان يعدُّه الجزء الأول من مؤلفه الضخم «**الإصلاح الكبير**» **l'instauratio magna**.

وقد رفض بيكون الثقة في التصنيفات والمناهج القديمة؛ لأنها كانت في نظره مجرد خطوات للعرض وبعيدة عن الأعمال العلمية ولا تتعلق إلا بتراكم الكيفيات، ولعل ذلك كان السبب في أنه لم يبحث عن مبدأ لتصنيفه للعلوم في المناهج والعلوم ذاتها، بل في قوى النفس الإنسانية، وقد أضاف إليها التمييز بين الطبيعة والإنسان.

ويمكن أن نجد في هذه التفرقة أساسًا للقسمة في مجال العلم من علوم طبيعة وعلوم إنسانية. والواقع أنه بحث عن التمييز الإبستمولوجي داخل قوى النفس «المقر الخاص للعلم»[(١)]، وهي على الخصوص المخيلة وهي مصدر الشِّعر، والذاكرة وهي مصدر التاريخ، والعقل وهو مصدر الفلسفة. والملاحظ أنه يقصد

---

(1) *De Dignitate*, **partie 1, livre II, chap.**

بالعلم المعنى الواسع للمعرفة على العموم، كما أنه يتناول أفكاره عن الطبيعة والإنسان من خلال الطريقة التقليدية.

والشِّعر ينقسم في نظره إلى وصفي ودرامي ومجازي (Parabolique). أما التاريخ أو علم الذاكرة فينقسم إلى تاريخ طبيعي ومدني تبعًا للتمييز بين الطبيعة والإنسان. أما علوم العقل أو الفلسفة فتنقسم إلى ثلاثة أقسام: علم الإلهيات وعلوم الطبيعة، ومنها نظرية هي الفيزياء والميتافيزيقا، وفيها علوم عملية وهي ميكانيكا وسحر **magie**، وأخيرًا علوم الإنسان. وهذه ذات أهمية خاصة لنا؛ إذ تنقسم إلى نوعين من العلوم، علوم الفرد المكون من نفس وجسم، وعلوم الإنسان في حياته الاجتماعية. والأول لا يضع له اسمًا معينًا، ولكنه ما دام يتخذ الإنسان المكون من نفس وجسم موضوعًا له، فإن دراسة الجسم تشتمل على الطب والتجميل **la cosmétique**، والرياضة **l'Athlétique**، والذوقية أو علم الذوق، والفنون الجميلة. أما علم النفس فيدرس النفس الحسية والإرادية والنفس العاقلة أو الإلهية. وعلم النفس الحسية والإرادية ينقسم بدوره إلى المنطق (فن الاختراع، وفن الحكم، وفن الحفظ، وفن الاتصال)، والأخلاق (التي تنقسم إلى علم الخير، وعلم ثقافة النفس وموضوعه السمات والمشاعر، إلخ). أما النوع الثاني من علوم الإنسان التي تدرس الإنسان في حياته في المجتمع، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: علم الجدل، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة. وفي نطاق هذا التصنيف توجد أيضًا فروع أخرى كثيرة، ففي الطب مثلًا يوجد فن صيانة الحياة وفن العلاج. أما في فن الحكم يوجد الحكم بالاستقراء وحكم بالقياس. على أي الأحوال يظل التصنيف عشوائيًّا **hétéroclite** رغم مظهره المتسق.

وتفسير ذلك يرجع إلى أنه لم يكن يكتفي بذكر العلوم الموجودة، بل يذكر أيضًا العلوم التي يتنبأ بها والتي لم يكن لها اسم في ذلك الوقت. والمهم عندنا هو أن بيكون قد جمع مجموعة من الأنساق تحت اسم علوم الإنسان، وفصلها عن علوم

الطبيعة أو الفلسفة الطبيعية. ونستطيع أن نتبين في التقسيمات لعلوم الإنسان الفرد والاجتماعي تنبؤه بعلم النفس وعلم الاجتماع، ولكن يظل تفكيره غامضًا حيث إنه يضيف المنطق والأخلاق. كذلك يدخل التمييز بين النفس والجسم ويبقيها داخل علوم الإنسان، على العكس من بعض ممن جاؤوا بعده وجعلوا من هذه التفرقة أو هذا التمييز أساسًا للفصل بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان.

أما دالمبير **d'Alembert** فعلى الرغم من اعتراضه على من وصفوه بأنه مجرد (منتحل) لبيكون، فإنه لم يأتِ بأي فكرة جديدة في التصنيف الذي اقترحه في كتابه مقالة افتتاحية للموسوعة **Discours Préliminaire de l'Encyclopédie**؛ فهو عودة لتصنيف بيكون ولكن على ذوق العصر.

فالخطوط العريضة ترجع لسابقه؛ حيث اتخذ أساسًا في القوى الثلاثة في الإنسان وهي الخيال أساس الشِّعر والذاكرة أساس للتاريخ والعقل أساس للفلسفة.

والأخيرة -أي الفلسفة- تنقسم إلى علم الإلهيات وعلم الطبيعة وعلم الإنسان. ولكن الأقسام الفرعية تختلف؛ فعلم الإنسان ينقسم إلى نسق الفهم أو المنطق ونسق الإرادة أو الأخلاق، ولكن يلغي تقسيم بيكون للعلوم الإنسانية إلى علم الإنسان الفرد والإنسان الاجتماعي، مما يترتب عليه أنه يدخل تحت عنوان الأخلاق والقضاء **La jurisprudance** والاقتصاد والسياسة وتحت علم المنطق التربية والفيلولوجيا والنقد.

ومن العجيب أنه لم يُعطِ اهتمامًا للثورة التي جاء بها نيوتن الذي يسميه العبقري الكبير الذي «رأى أن الوقت قد حان لنصرف من الفيزياء المسلمات والافتراضات الغامضة، أو على الأقل لا نعطيها أكثر مما تستحق»[1]. ولكن على أي الأحوال لا يجب أن نتهمه بالقصور؛ لأنه أراد أن يجمع بين الأفكار المتعارضة والطابع الموسوعي لتصنيف بيكون والطابع الاشتقاقي **généalogique** الذي عرضه

(1) *Discours Préliminaire*, **Paris, Gouthier, 1965, p. 96**

ديكارت في مقدمة كتابه **المبادئ** كما كان يرجع إلى فلسفة لوك دائمًا.

على أي الأحوال استطاع بالروح الديكارتية أن يفرق بين المبدأ الروحاني والمبدأ المادي مستبعدًا -معارضًا بذلك بيكون- علم الجسد من مجال العلوم الإنسانية ووضعه في علوم الطبيعة. فعلم الطبيعة عنده هو علم الأجسام. وكذلك أثار دالمبير جدلًا ظل يشغل منظري العلوم الإنسانية خاصة في وضع الطب وعلم النفس.

العلم الجديد عند ج. ب. فيكو

لم يشارك فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) في الاضطرابات الفكرية السائدة في عصره، ولكنه تأمل في عزلة التيارات الكبيرة التي بدأت تتشكل بقراءته الدقيقة للإبداع الفلسفي في عصره في تطور العلوم الإنسانية. وتعد مشاركته أكثر الإبداعات أصالة وعمقًا عن كل ما سواها في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويمكن القول على حد قول بنديتو كروتشه إن ما سماه بالعلم الجديد **scienza nuova** هو على وجه الدقة علم الإنسان، ولكن من زاوية فلسفة التاريخ.

ويجب أن نضيف أننا لسنا بإزاء تصنيف للعلوم، ولكن بإزاء تخطيط أولي لنظرية عامة في العلوم الإنسانية تقوم على أساس فلسفة تكون هي الأساس لهذا التصنيف.

وقد شق طريقًا سوف يتبناه كبار منظري العلوم الإنسانية في عصرنا هذا، دلتاي وهوسرل وكاسيرر، ولنغض الطرف عن الإطالة والشاعرية والاضطراب في أعماله؛ لكي نقدر جدة وجهة نظره.

ففي عصره ظن معظم المفكرين أنه عصر التقدم. فقد بعث فيكو فكرة قديمة عن العود الأبدي في معاودة بدء مجرى التاريخ، أي عودة النظم والحكومات

والقوانين[1]، حيث التاريخ لولبي cyclique كل دورة تتضمن ثلاثة عصور متتالية. عصر الآلهة يعيش فيه الناس تحت حكم إله وحكومات ثيوقراطية وعادات مقدسة، وعصر الأبطال حيث تسوى المشكلات بقوة الحرب، وأخيرًا عصر البشر أو العقل وفيه يعرف الناس أنهم سادة أنفسهم. ويتطابق مع هذه العصور المختلفة نظم خاصة مثل القانون المقدس والقانون البطولي والقانون الإنساني.

فمع الإمبراطورية الرومانية انتهى أول دور، ومع غزوات البرابرة بدأ دور آخر يتميز بالنظام الديني، ويتبعه النظام البطولي الإقطاعي والذي قارب أن يترك مكانه للعصر الجديد الإنساني. وأيًّا كان الرأي فيما يتعلق بهذا التصور للتاريخ إلا أن فيكو وجد طريقة للبحث في النظم والقوانين والعادات واللغات والنظم السياسية أو المشكلات التي تتناولها العلوم الإنسانية.

وقد تنبه بمعالجة أي مشكلة في إطارها التاريخي والثقافي على نحو ما نجد عند علماء الاجتماع وعلماء الأجناس المعاصرين، ومثال لذلك معالجته للأساطير فقد بيَّن كيف أنها كانت تمثل التاريخ الحقيقي في البداية، ثم اتخذت معنًى مجازيًّا بعد ذلك.

فهو يقول: «تعريف الأسطورة هو الآتي: الأسطورة حكاية حقيقية»، ويحدد في مكان آخر: «كما أنه لا توجد أفكار زائفة تمامًا؛ لأن الزيف يتمثل في تركيب خاطئ للأفكار، فلا يوجد أي تراث حتى وإن تكوّن من أساطير لا تحوي عناصر حقيقية». وعلى هذا النحو ينظر إلى الشِّعر والدين والفلسفة وأي تعبير إنساني في سياقه الثقافي.

ويمكن الحديث عن أصالة فيكو الذي يعدُّ فيلسوفًا ومعارضًا لتيار عصره؛ لأنه في تحليله للتعبير الإنساني لم يكتفِ بتقديم تمييز عقلي، بل أوضح أن الخرافات

---

(1) J.B Vico, ***Oeuverse choisis*****, présentées par J. Chaix-Ruy,. Paris, Presses Universitaire de France – 1946, P. 176.**

والأساطير تجيب على بعض الضرورات الخاصة بالإنسان. ولا نستطيع أن نلغي الخيال من أجل العقل؛ لأن الإنسان ينبغي دائمًا أن يبرر عواطفه ومصالحه. وهي أمور أراد معاصروه أن يلغوها. وهو بهذا الموقف يعد معارضًا للفلسفة الديكارتية التي لا تسلم إلا بالفكرة الواضحة والمتميزة.

فإن الغامض والمضطرب لهما عنده مكان، حتى وإن كان العلم ينبذهما ويتجاهلهما؛ لأن الإنسان ليس علمًا فقط، ولكنَّ له وعيًا يُنْشِئُ به العلم وأيضًا الشِّعر والقصص وباقي صور الخيال. وكان معارضًا للتيار الذي يتبنى الرياضيات العامة **les mathématiques universllles** أي مطلب من يردون كل شيء إلى الرياضيات باعتبارها العلم الكامل والمثالي الذي ينبغي لباقي العلوم أن تحتذيه. وليس معنى هذا احتقاره للرياضيات، ولكن رفض أن تكون هي الحقيقة المثالية للعلوم.

فعند فيكو لكل علم نموذجه الذي يحدد اليقين فيه. وعلى هذا النحو فإن العلم الجديد الذي يُعنى بالمؤسسات والنظم السياسية والعادات والقانون يحمل صدقه في ذاته وليس لأنه خاضع لمعايير رياضية. وكما يوضح كروتشه فإن إبستمولوجيا فيكو تعتمد على المبدأ القائل بأنه يوجد شرط لكي نعرف شيئًا هو قدرتنا على إبداعه بمعنى أن الحق هو إبداع (**Verum ipsum factum**).

ومما لا شك فيه أن الرياضيات قد تطورت أكثر من باقي العلوم، ولكنها لا تمثل تفوقًا خاصًّا في مجال العلوم.

وقد حاول فيكو معارضًا ديكارت أن يؤكد وجود التاريخ والشِّعر والعلم التجريبي للإنسان والمجتمع. والعلم الجديد أو العلوم الإنسانية لها خصائصها، وهي قائمة بذاتها من حيث الأسس والمنهج وشكل اليقين فيها.

ويرى فيكو أن علم الإنسان موجود؛ لأن الإنسان يبدع عالمًا إنسانيًّا، وبهذا المعنى يقول:

«لا يوجد في أي مكان حقيقة يقينية في التاريخ إلا من حيث إن من فعل الأشياء يستطيع وصفها». وهنا نجد نظرية عامة للعلوم الإنسانية من وضع فيكو، وتقترب في شكلها من التصنيف الإنسكلوبيدي. فعلم الإنسان ينقسم إلى فلسفة وفيلولوجيا وعلم تجريبي تاريخي للمجتمع يسميه بعض شراحه بعلم الاجتماع.

فالفلسفة موضوعها الطبائع الضرورية **necessaria naturae**، أو كما يقول هو نفسه العقل مصدر الحقيقة[1]. إنها علم الأفكار، أو كما يقول كروشه حقائق العقل. والفيلولوجيا موضوعها طبائع الفعل **placita humani arbitarii**؛ فهي تختار موضوعًا لملاحظتها سلطة الاختيار الإنساني الحر. ومن هنا جاء وعينا بما هو يقيني؛ فإنها ليست فقط علم الكلمات، بل كل ما يصدر عن الفعل الإنساني مثل الحروب وعقود السلام والعادات والقوانين والمعاملات الاقتصادية.

أما عن علم المجتمع، فهو يسير على تصورات أو أطر الأسرة والمدينة والأمة. وهي علوم تقريبية واحتمالية؛ لأنها تخضع لتبرير الفلسفة والتاريخ، ورغم أن أشكالها من إبداع البشر إلا أنها تحيلنا لحكمة عليا إلهية.

ولم يكن لفيكو تأثير على قرنه رغم أنه كان معروفًا لمونتسكيو وهامان وجوته. وقد أخبر هو نفسه أصدقاءه بعزلته، مصرحًا لهم أن لديه انطباعًا بأنه وزع أعماله في الصحراء.

ولم يتأتَّ لفيكو أن يكون له تأثير حتى بداية القرن التاسع عشر، وظهر تأثيره عندما تُرجم كتابه العلم الجديد **la scienza nuova** إلى الألمانية عام ١٨٢٢، وعمل ميشليه **Michelel** على التعريف به من خلال مقتطفات في مؤلف نشره عام ١٨٢٧ تحت عنوان مبادئ فلسفة التاريخ. وأصبحت فلسفة فيكو موضة لفترة من الزمن على نحو ما يشهد دوجوفروى **De Jouffroy** وبالانش **Ballanche** وشاتوبريان **Chateaubriand** وكوزان **Cousin** وفاشيرو **Vacherot** وكورنو **Cournot**

---

(1) Chaix-Ray Op-Cit. P. 25.

وبعض الملاحظات الساخرة عند بالزاك **Balzac** وفلوبير **Flaubert**، وقد كان له تأثيره على منظري العلوم الإنسانية في فرنسا وألمانيا؛ فقد أعجب بقراءته أوجست كونت **Conte** وفي ألمانيا سافيني **Savigny** وبويك **Boeckh**، ومنذ ذلك الوقت حتى الآن عُرف بأنه واحد من أهم رواد العلوم الإنسانية.



علوم الكون (الكوزمولوجيا) وعلوم الأفكار (نولوجيا)

عند أمبير

Cosmologie et Noologie

Chey Ampére

إن التمييز بين علم الفيزياء وعلم الأخلاق كان سائدًا طوال القرن الثامن عشر، ولكن لم يستقل تمامًا في تكوين تصور عام. وقد اكتفوا بالتعارض من بين نوعين من العلوم على أساس التمييز الديكارتي بين النفس والجسم أو الفكر والمادة.

وكان الفيزيائي الفيلسوف جان ماري أمبير (١٧٧٥-١٨٣٦) هو الذي حاول أن يقدم أساسًا فلسفيًّا لهذا التصنيف على أساس التفرقة بين ظواهر كونية **Cosmologieques** وظواهر فكرية **noologeques**، وكثيرًا ما يتم التأكيد على تقارب أمبير وفلسفة مين دوبيران، وننسى التأثير العميق لديكارت وكانط والأيديولوجيين عليه.

ولأمبير تصنيف آخر للظواهر النفسية يقوم على التفرقة الأفلاطونية بين المحسوس والمعقول.

وفي عام ١٨٣٤ نشر تصنيفه للعلوم في بحثه **رسالة في فلسفة العلوم أو عرض تحليلي لتصنيف طبيعي لكل المعارف الإنسانية**.

فتصنيف العلوم يصدر عن الفلسفة العامة للعلوم أو **Mathésiologie**، وهي

تتضمن أربع وجهات نظر: الـautoptique يصدر عن ما هو معطى مباشرة للمعرفة، والـcryptoristicuqe وهو ينظر في الموضوع ويفصله عن الظواهر لكي يعرف حقيقته، ثم الـtroponomique يحاول اكتشاف قوانين الكيفيات المقارنة، والـ cryptologique الذي يحلل شروط المعرفة.

وإذا لم يجد أمبير الفرصة لتطوير تصنيفه العام للعلوم منهجيًّا، فعلينا أن نفترض ذلك حتى يمكن فهم تصنيفه؛ لأنه يستجيب لمعايير أربعة: فعلى مستوى التصنيف الـautoptique يتمثل في معجم أو تعداد العلوم، والـcrytoristique يتعلق بمناهج العلوم، والـtropologeque يختص بالقوانين العامة للعلم وتصنيفها الطبيعي، أما الـCrytolotogique فهو تحليل لتطور العلوم عبر الزمان.

وكان هدف أمبير هو وضع تصنيف طبيعي للعلوم يشبه تصنيف كوفييه Cuvier للأنواع. وهو تصنيف طبيعي لا يكتفي بالوصف على نحو ما سارت التصنيفات التقليدية التي تقوم بملاحظة موضوعاتها وترتيبها، وإنما بجعلها تخضع لمبدأ لاشتقاقها Principe génératuer وتطورها حسب قوانين العقل الذي يفهم موضوعاتها.

فهي تشمل أجناسًا وأسرًا وممالك بمعنى أن العلوم تتفرع من بعضها، ومن هذه الناحية فهي تبشر بتصنيف العلوم عند أوجست كونت. ويمكن أن نلاحظ أن هذا التصنيف هو تصنيف طبيعي؛ لأن تطور أي علم معين يلتزم بوجهات النظر الأربعة للعلوم التي شرحها سابقًا.

وعلى هذا الأساس نجد أن دراسة السماء Uranologie أصبحت وصفًا Uranographie للأجرام السماوية مع بطليموس، ثم تطورت إلى مركزية الشمس مع كوبرنيقوس، ثم صارت علم الفلك مع كبلر الذي اكتشف قوانين الحركة، ثم صارت ميكانيكا سماوية مع نيوتن الذي فسر شروط الحركة. وكلما كان التصنيف طبيعيًّا كلما كان حقيقيًّا، أما ما عداه فهو مصطنع.

وينبغي في كل تصنيف له مصداقية حقيقية أن تسوده سيميترية **Symétrie** دقيقة. وبسبب هذه السيميترية يمكن وضع علاقات لم تكن معينة ومعروفة؛ لكي يتسع وليضمن علومًا جديدة سوف تجيء في المستقبل. أي أنه ينبغي ألَّا يكون التصنيف ضيقًا جدًّا ولا واسعًا جدًّا حتى لا نقع في تصنيف صناعي.

وإذا نظرنا للتصنيف الطبيعي على أنه يخضع لقسمة الظواهر إلى حسية وعملية، وقسم موضوعات المعرفة إلى موضوعات الطبيعة وموضوعات الروح أي عالم الكوزمولوجيا وعالم الأفكار **noologie**، وإذا كان كل قسم يخضع لوجهات النظر الأربع في دائرة المعارف **mathésiologic**، فيمكن بالتالي استخراج أقسام فرعية.

وبغير أن ندخل في تفصيلات الأقسام، نذكر أنها تقدم في الطبعة الأولى ستة عشر علمًا من الدرجة الأولى، واثنين وثلاثين علمًا من الدرجة الثانية، وأربعة وستين علمًا من الدرجة الثالثة، والمجموع بناء على ذلك هو مائة وثمانية وعشرون علمًا مستقلًّا.

وقد وضع أمبير لكل علم اسمًا جديدًا مشتقًّا من اللغة اليونانية ظنًّا منه أن التسمية تغني عن وضع تعريف.

وما يهمنا في هذا التصنيف أن أمبير وضع قسمة أساسية من بين العلوم الكونية أو علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية أو علوم الروح، وهي قسمة سوف نجدها بعد ذلك في كل النظريات التالية للعلوم الإنسانية خاصة عند دلتاي.

ويمكن أن نناقش قيمة هذه التفرقة أو هذه القسم بين الطبيعة والفكر، ولكنها في رأي أمبير «طبيعية وواضحة لدرجة لا تثير أي اعتراضات».

والخطوط العريضة لتصنيف علوم الطبيعة أنها تتفرع إلى أربعة فروع علوم رياضية وعلوم فيزيائية وعلوم طبيعية وعلوم طبية، وكل قسم منها متفرع إلى فرعين أو علوم من الدرجة الأولى، فمثلًا قسم الرياضيات ينقسم إلى رياضيات ورياضيات فيزيائية وأربعة علوم أخرى من الدرجة الثانية هي بالنّسبة للرياضيات الحساب والهندسة

وبالنسبة للرياضيات الفيزيائية هي الميكانيكا وعلم السموات **uranlogie**.

وكل فرع من فروع الدرجة الثانية يتفرع إلى أربعة علوم أخرى من الدرجة الثالثة- فمثلًا علم السماوات **uranologic** يتفرع إلى:

وصف السماوات	**Uranographie**
وصف الشمس	**Heliostatique**
فلك	**astronomie**
وميكانيكا السماوات	**Mécanique céleste**

وكذلك بالنسبة لأجزاء فروع علوم الفيزياء والعلوم الطبيعية والطبية.

أما عن تصنيف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية، فهي في رأي أمبير أكثر صعوبة، ولكنها تخضع لنفس المبادئ؛ فعلم الأفكار **noologique** متفرع إلى علوم فلسفية وعلوم **dialegmatique** (علوم الفن واللغة) وعلوم أجناس **Elhnologiques** وعلوم سياسية.

ولنأخذ العلوم الفلسفية لتتبع فروعها- فنجدها تتفرع إلى أربعة علوم هي: علم النفس، والميتافيزيقا، والأخلاق، وعلم المقاصد أو الأخلاق المعيارية **Thélésiologie**. في مقابل الأخلاق الوصفية **Elhique**، وكل فرع من هذه الفروع ينقسم إلى فروع أخرى، فعلم النفس مثلًا ينقسم إلى **psychographie** ومنطق. ومن جانب آخر علم **psychognosie** الذي ينقسم إلى علم المنهج وتكون الأفكار **idéogénie**.

والميتافيزيقا تنقسم إلى علم الوجود والآليات الطبيعية، من جهة أخرى علم الوجود الأساسي وعلم الإلهيات الطبيعي. والأخلاق تنقسم إلى أربعة أقسام فرعية منها وصف الأخلاق والفراسة، ومن جانب آخر الـ**éthognoise** التي تنقسم إلى أخلاق عملية وأصول الأخلاق **éthoginie**.

وأعفي القارئ من الخوض في أقسام الفروع الخاصة بفروع الديالجماتيك والأنثنولوجيك والسياسة، ويمكن تلخيص هذا التصنيف في الترتيب الآتي:

العلوم الكونية Cosmologiques

١- علوم رياضيات: حساب- هندسة ميكانيكا- أورانولوجي.

٢- علوم فيزيائية: فيزياء- تكنولوجيا جيولوجيا- علم المناجم.

٣- علوم طبيعية: نبات- زراعة- حيوان- تربية الحيوان.

٤- علوم طبية: طبيعة طبية- صحة عامة- نوزولوجي **nozologie**- طب عملي.

علوم الأفكار Sciences noologiques

١- علوم فلسفية: علم نفس- ميتافيزيقا- أخلاق **Thélésiologi**.

٢ **dialegmatiques: glossologie** الألسنية- الأدب- علم الجمال- التربية.

٣ **Elhnologiques**: علم الأجناس- علم الآثار- تاريخ- علم الأديان **huérologie**.

٤- علوم سياسية: فقه- فن الحرب- اقتصاد وسياسة.

٤- تصنيفات أخرى

إذا كنا جعلنا اسم هذا الفصل عصر التصنيفات، فليس معنى ذلك أنه لم توجد تصنيفات أخرى بعد أمبير. فالحقيقة أن أي تصنيف يتضمن نظرية، وعلى العكس كما سوف نرى بعد ذلك سوف نجد أن لكل نظرية عامة في العلوم الإنسانية تؤدي بالتالي إلى تصنيف معين.

فكذلك الحال عند كونت **Comte** ودلتاي وفندلباند وغيرهم، لذلك لا يصح أن نعتبر التصنيف طريقة أولية واستهلالية للإبستمولوجيا أيًّا كانت الفلسفة، حتى ولو لم تقصد وضع تصنيف إلا أنها تتضمن تصنيفًا أو أكثر. مثلًا تمييز كانط بين ظواهر وأشياء في ذاتها **phénomènes, noumènes** أو بين عقل نظري وعقل عملي. أو تقسيم ماركس لطبقة برجوازية وطبقة عاملة وبين أبنية تحتية وأبنية فوقية. ويمكن أن نتبين مثل ذلك في أي فلسفة حتى ولو كانت معاصرة. فالتفكير إما أن يبدأ من تصنيف ضمني أو صريح أو يخترع التصنيف من خلال تطوره. فالعملية لا يمكن تجنبها؛ لأنها طبيعية ومتضمنة في كل تحليل ومحاولة استبعاده بزعم أنه ينتمي لمرحلة ماضية في الفكر الإنساني يعنى إدراج تصنيف؛ لأننا نصنع مرحلة تصنيفية في مواجهة مرحلة نحسبها غير تصنيفية. وحسب كل احتمال لا يتخطى الفكر الإنساني هذا المنهج. فما معنى فهرس أي كتاب إن لم يكن تصنيفًا لموضوعاته ومشكلاته.

وبالتالي إذا كنا قد تحدثنا عن عصر تصنيفات، فذلك على نحو نسبي؛ لكي نبين كيف أن الفلسفة والإبستمولوجيا قد وعيا باستقلال وخصوصية للعلوم الإنسانية. وهذا الوعي يمثل شرطًا مسبقًا للنظريات العامة التي تتلخص في تبرير لتقسيم العلوم. والخلاصة أنه توجد تصنيفات للعلوم بقدر وجود نظريات في هذه العلوم. ولم نتمسك إلا بالتصنيفات النموذجية من بين التصنيفات القديمة، وسوف نسير على هذا المنوال في تعاملنا مع نظريات العلوم الإنسانية التي سوف ندرسها.

وبالتالي فإذا لم نكرِّس مكانًا مثلًا لهربرت سبنسر الذي قسم العلوم إلى علوم تجريدية (منطق ورياضيات)، وعلوم تجريبية (ميكانيكا- فيزياء- كيمياء)، وعينية (جيولوجيا وبيولوجيا وعلم نفس واجتماع)؛ فذلك لأننا نرى أن نظريته في العلوم الإنسانية لا تضيف شيئًا حاسمًا في الحوار. وقد يرى بعض المعجبين بسبنسر أننا

على خطأ. على أي الأحوال كان ينبغي الاختيار من مجموع الفلسفات التي تناولت المشكلة الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية. وبدلًا من محاولة الإلمام الكامل -وهي محاولة مستحيلة-، فقد فضلنا التأكيد في هذا الفصل على الدلالة العامة للتصنيف في نطاق تأمل إبستمولوجي للعلوم الإنسانية.



الفصل الثاني

الوعي التاريخي

اتخذت مشكلة العلوم الإنسانية وضعًا جديدًا منذ بداية القرن التاسع عشر، فلم تعد المشكلة في الاعتراف باختلاف أنواع العلوم عن بعضها، بل في تأسيس استقلال العلوم الإنسانية.

ومثل أي إرادة للاستقلال فقد نجم عنها أنواع من الصراع تطورت في مجال مناهج العلوم، وبشكل أساسي في ألمانيا التي شهدت نهضة فلسفية كبيرة بعد كانط، وفيها تمركز التيار الجديد. فقد تتابعت صراعات المناهج، ولم يعودوا يكتفون بتقرير أصالة وخصوصية مناهج العلوم الإنسانية، بل ادَّعوا تطوير منطق جديد للعلوم التي بدأت تنشأ. والواقع أننا لا نعرف رأيًا واحدًا قاطعًا في مجال مناهج العلوم، وبالتالي فأي طريقة تُستخدم في علوم الطبيعة يظهر نجاحها يمكن تطبيقها أيضًا في العلوم الإنسانية.

وعلى أي الحالات، فإن المشاحنات لم تكن بلا نتيجة حتى لو بدا لنا الآن أن لا أساس لها؛ ذلك لأنه من جهة ما أمكن تحديد الوضع الإبستمولوجي للعلوم الجديدة، ومن جهة أخرى فإن المشكلات المنهجية انتهت إلى تكوين منطق للتصورات العلمية على حد قول إميل لاسك.

وكان الوعي بالبُعد التاريخي في بداية هذا القرن هو القوة التي فجرت الحركة في العلوم الإنسانية خاصة عند كوندورسيه، وقد مهد لهذا الوعي تقدم العقل الإنساني بفضل المعارف التي أتى بها عصر التنوير، وأيضًا التفكير في دلالة الثورة الفرنسية.

وعلى أي الحالات فإن الإحساس التاريخي الجديد على عكس عقلانية القرن الثامن عشر كان يرفض التجريد، بل يؤكد الإحساس بالواقع وحدس الحياة الدنيوية ويبحث عن أصالة الموضوع الحي في إطار الهوية القومية أو عند اكتشاف روح الشعب **Volksgeist**.

وينبغي التأكيد على أن الفكر الألماني في هذا العصر كان غنيًّا بالأفكار الجديدة الخاصة بالعلاقة بين اكتشاف الحس التاريخي والحساسية الرومانسية والفلسفة العضوية **organiciste**.

ومن الخطأ تفسير العبارات الخاصة بروح الشعب وصور الحياة الطبيعية بالرجوع إلى التحليلات التي سارت عليها الوضعية الإنجليزية والفرنسية؛ ذلك لأنها لغة تنطوي على ديناميكية ثقافية، ولا يمكن تصورها إلا من خلال البعد التاريخي لفعل صوفي إلى حدٍّ ما.

وكانت مشكلات العلوم الإنسانية مثل السياسة أو الدولة أو المجتمع أو القانون أو الدين أو اللغات أو الفن تثير جدلًا محتدمًا ومعارضة مستمرة.

وليس غريبًا أن تتركز المؤلفات في هذا العصر على ما ينشره الفلاسفة -مثل فشته وشيلنج وهيجل وآدم موللر وبادر-، أو الأدباء -مثل الإخوة هامبولت والإخوة شليجل ونوفاليس وجوريس وبرنتانو وايشندورف وتيك **Tieck**-، ففي هذا العصر انفتحت الفلسفة على موضوعات العلوم الإنسانية التي أهملتها الفلسفة الكلاسيكية.

واكتشاف التاريخية تم بالارتباط مع الوعي بخصوصية الروح الألمانية، أو بما سماه فشته في خطابه السابع الموجه للأمة الألمانية بالقومية الجرمانية **Deutschkeit**

وإمكانيات الثقافة الألمانية. ومع ربط هذه الرؤية بهدف عالمي لخصه نوفاليس بقوله: «إننا مبشرون ومندوبون لتكوين ثقافة الأرض كلها».

وكان هذا الحس التاريخي الجديد لا صلة له بالوصف التاريخي **l'historiographie** أي إعادة تركيب الماضي بل يتعلق بفعل وبإنشاء التاريخ بالمعنى الخاص بفلسفة للتاريخ.

وهكذا فإن الوعي باستقلال العلوم الإنسانية كان داخل حركة برومثيوسية أوسع، تضع لها فلسفة التاريخ نظريتها. وأصبح العالم موقعًا لتحقيق التصورات. وإذا قرأنا مؤلفي هذا العصر، سنرى أنهم كانوا مقتنعين بأنهم مروجو الفلسفة الحقة والحرية الحقة والدولة الحقة والسياسة الحقة أو الاقتصاد أو الكهنة الحقيقيين، والديموقراطية الحقة في رأي ماركس[١]. وأصبحت مهمة العلوم الإنسانية هذه ضمان المصداقية العلمية لهذه الحقائق. وأصبح التاريخ هو محل تحقق التصورات الخاصة بحقيقة معينة، كأن تكون الدولة أو الأمة أو الطبقة.

وقد أصبحت لماركس فلسفة قائمة على أسس مادية وأيديولوجية، وأصبح له مكانة مثل مكانة هيجل في هذه الحركة التي هزَّت ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وتسربت هذه الأفكار المتفجرة إلى جامعة برلين التي أسسها جيوم دوهامبولت سنة ١٩١٠.

١- المدرسة التاريخية:

وعلى الرغم من أننا نستخدم كلمة مدرسة بالمفرد، إلا أنه من الواجب أن نستعمل لفظة الجمع؛ لأنه قد وجدت عدة مدارس تاريخية في ألمانيا بقدر ما تغلغل الفكر التاريخي في العلوم الإنسانية المختلفة والقانون واللاهوت واللغويات والاقتصاد.

---

(١) انظر **C. Schmitt,** *Romantisme politique*, **Paris, 1928, p. 109**

وكانت الروح السارية من أي فرع من فروع الدراسة إلى آخر ومن جيل إلى آخر واحدة.

وأول مدرسة تاريخية كانت مدرسة فقهاء القانون بوشتا وجوستاف هوجو وسافيني **Puchta, Gaustav Hugo Savigny** والأخير (١٧٧٨-١٨٦١) كان مؤلف البرنامج- البيان **manifest program**. وعلى الرغم من أنهم أكدوا على القانون فقد ظنوا إمكانية امتداد الصيغة إلى أنواع أخرى مثل الشِّعر والعادات واللغات والنظم السياسية.

وكانت كل هذه الظواهر في رأيهم نتاج روح الشعب **Volksgeist**، ومعنى ذلك هو أن لكل شعب ولكل أمة روحًا خاصة، وأنه ينبغي لكل دراسة علمية أن تكون تاريخية، ويجب تحليل تطورها الخاص المشروط بالتطور التاريخي للشعب (شعب روماني أو شعب جرماني)، وهذه الأنواع هي من عمل التاريخ بمعناه المزدوج.

فهذه الفروع تتجاوز الأفراد الذين لا ينظر إليهم إلا بوصفهم في أسرة أو في هيئة اجتماعية أو في دولة أو شعب. والتاريخية تكون حقيقتهم. فالتاريخ لا يفسر ما كانوا عليه عبر توالي الزمن، بل ما صاروا إليه من زاوية روح الشعب، وبما ساهموا به في تكوين وتغيير هذا عبر العصور.

وعلى هذا النحو لا يكون التاريخ مجرد تفسير للماضي، بل هو بُعدٌ أنطولوجيٌّ لوجود الأشياء؛ لأنه قوة تلقائية وخالقة لصور تظهر وتتطور. إنه يحدد الوجود في تغير، بل يسمح بالوصول إلى أسس التغيير. وينتج عن ذلك أن الصور المختلفة للقانون واللغة والعادات لا وجود لها منفصلة؛ فهي ليست إلا قوى وأنشطة خاصة بشعب ومتصلة بطريقة ضرورية بالطبيعة ولا تظهر كحقائق مستقلة إلا عند التحليل. والذى يجعلها كلًّا واحدًا هو اقتناع الشعب والإحساس الذي يستبعد أي فكر خاص بالتكوين العرضي والعشوائي[1].

---

(1) Savigny, *Beruf unserer Zeit*

وهذه الضرورة لا بد أن تُفهم بمعنى عضوي وليس آليًّا؛ لأن هذه الصور تتطور مع تطور الشعب وتزدهر معه وتفنى عندما يفقد الشعب أصالته. فالنزعة التاريخية بهذا الوصف هي رد فعل لا للمادية الميكانيكية للقرن السابق فحسب، بل أيضًا للعقلانية المصطنعة لعصر التنوير.

فأنواع العلوم المختلفة لا تستمد من طبيعة إنسانية ثابتة في كل مكان على نحو ما اعتقد أنصار القانون الطبيعي؛ ذلك لأنها تتطور على مدى الزمان. ومن الخطأ تثبيتها على نحو مبادئ قانون نابليون الذي قنن القانون المدني. فالقانون الحقيقي Richtige Recht هو الذي يتخلق باستمرار في الضمير العام للشعب، وليس هو الذي يضعه الحكيم المشرع ولا الطاغية المستنير.

ومن هنا تظهر معارضة هذه المدرسة لفقه المشرعين الذي ليس إلا طريقة مصطنعة للهيمنة، وتشكل تدخلًا في تطور القانون.

فالذي يخص علم التاريخ -الذي ينبغي له أن يكون علمًا وضعيًّا- أن يتتبع تطور القانون الحي على ضوء تفكير واضح وحدس. وبهذا يمكنه أيضًا أن يدرك جوهره.

وبلا شك مع ظهور العلوم الإنسانية المتخصصة تظهر لنا أشكال العلوم في مظهر مزدوج، أولًا كأجزاء من الحياة الكلية للشعب، وثانيًا ما تتقبله كموضوع لكل علم خاص، وينطبق هذا على قانون المشرعين أو لغة اللغويين. ويخطئ العالِم إذا فصل هذين المظهرين وانتزعهما من الحياة العامة.

وعلى ضوء هذه الشروط يمكن أن نعرّف بحث المتخصص في العلوم الإنسانية، على سبيل المثال بحث المشرع، إذ ينبغي له أن ينطوي على معنى مزدوج. المعنى التاريخي؛ لكي نعرف بدقة كل عصر من العصور وكل شكل من أشكال القانون، والمعنى المنهجي؛ كي يعتبر كل مفهوم وكل قضية في ارتباطها وتعاملها الحي مع الكل؛ أي في العلاقة التي تكون وحدها الحق والطبيعي. وبديهي أن هذه النزعة التاريخية تختلف عن نزعة هيجل التي تميل إلى عقلنة الواقع.

من جيل إلى آخر تتحدد معالم الروح التاريخية الجديدة تدريجيًّا، مع سريانها في العلوم الإنسانية المختلفة. وآخر مدرسة تاريخية أثرت تأثيرًا كبيرًا كانت مدرسة الاقتصاديين. هذا عندما انقسمت إلى تيارين: الأول هو المدرسة التاريخية القديمة التي يعد من أهم ممثليها وليم روشير وبرونو هيلدبراند وكارل كنيس. والآخر يقال له المدرسة التاريخية الجديدة الملتفة حول جوستاف شمولر وكارل بوخنر وجورج كناب، والتي نفذت نشاطها من خلال جمعية السياسة الاجتماعية، وأثرت في توجيه د.و. سهبارت وماكس فيبر وآرثر شبتهوف وأيضًا شومبيتر. وكان ممثلو المدرسة القديمة مؤرخي اقتصاد أكثر منهم اقتصاديين بالمعنى الدقيق للكلمة. وعلى هذا النحو حاولوا معارضة التصور السكوني المجرد العقلي للاقتصاد الإنجليزي الكلاسيكي الذي ساد ألمانيا وفرنسا على السواء.

ففي مؤلفه **أسس محاضرات عن الحالة الاقتصادية من منظور تاريخي**، **Grundriss zu den vorlesungen uber staatswirtschaft nach geschichtlicher methode**(١٨٤٣) ، وضع روشير في مذهبه المنهج الآتي: الذي هو تحديد ما فكر فيه الشعوب وأرادوه وشعروا به فيما يتعلق بالاقتصاد، ما تطلعوا إليه وما حصلوا عليه. ومثل هذا المشروع لم يكن له أي معنى إلا بشرط أن يرفض تصور الاقتصاد السياسي في ذاته وتوجيهه على أساس منهج مقارن يضع في حسابه الظواهر الأخرى مثل القانون والدين والسلطة؛ لكي يفهم حياة الشعب في شكلها الكلي. وابتداء من هذه التحليلات المقارنة يمكن وضع قوانين للتطوير لكي تحول الاقتصاد إلى نظرية في قوانين التطور الاقتصادي والحياة الاقتصادية للشعب.

وقد أكد كنيس **Knies** هذه العلاقات الضرورية بين العلوم المختلفة في كتابه **الاقتصاد السياسي من وجهة نظر المنهج التاريخي**، **Politische Ökonomie vom Standpunkte der geshichlitchen methode** ١٨٥٣، ووفقًا لرأيه يجب أن ننظر للاقتصاد على أنه جسم حي يتشكل بحسب خصوصية أي شعب، ويأخذ في

الاعتبار الأفكار السائدة في كل عصر والتأثير الخاص بكل من القانون والسياسة والدين.

وبهذا نصل إلى وضع فكرة موحدة للكل الذي يكون الحياة التاريخية لكل شعب.

وعلى هذا النحو يفهم الاقتصاد مثل العلوم الإنسانية الأخرى، ويمكن أن يشكل بحثًا خاصًّا لا يختلط بمنهج علوم الطبيعة ولا علم النفس، على الرغم من أن الحقائق التي تكوّن موضوع هذه العلوم تكون متأثرة بالعالم الخارجي والعالم الداخلي بالطبيعة والروح. وهذه الحقائق لها خصائص خاصة من واقع أنها تتوقف على الإرادة الإنسانية، وبالتالي تتغير على مدى تطورها على نحو أن النتائج التي تصل إليها ليس لها مصداقية مطلقة، بل نسبية.

وكانت الجماعة المعروفة باسم المدرسة التاريخية الجديدة والتي كان على رأسها شمولر **Schmoller** هي التي أثرت تأثيرًا كبيرًا. وتصورها للمعنى التاريخي تلقفته أغلب العلوم الإنسانية الأخرى، وقد أثر في تطورها في البلاد الأخرى وسواء في فرنسا والولايات المتحدة أو غيرها.

وهي تتعلق بالتصور الوصفي وليس الأيديولوجي للتاريخ الذي ظل سائدًا إلى الآن والذي ورثناه بلا قصد، على الرغم من أنه خضع لبعض التصحيحات. والحق أن كارل منجر **Carl Menger** قد أخذ على هذه المدرسة أنها لم تساعد على تطور الاقتصاد، وأنها تبنت تصورًا مفرطًا في التاريخية والسكون. ومع ذلك فإننا مدينون لهذه المدرسة عندما ندخل التفسير التاريخي في تحليل الظواهر.

ويمكن أن نلخص التوجه العام لهذا التيار على النحو الآتي:

الانصراف عن النظر للتاريخ على أنه بُعدٌ ميتافيزيقي للوجود والانعطاف على تحليل أفكار محددة مثلًا الاقتصاد المنزلي القديم والصناعات الحرفية في العصور الوسطى والإدارة الحديثة وصناعة النسيج... إلخ. وموضوع هذا التصور هو توضيح

العلاقات الفردية والخاصة بين المظاهر المختلفة للظاهرة المدروسة.

ويتطلب الأمر فهم كل مشكلة في سياقها التاريخي الخاص مستقلة عن أي تصور عن التطور العام للإنسانية على نحو ما سارت عليه فلسفات التاريخ، ومستقلة عن أي أبنية عقلية قائمة على التعميم السريع والاستدلال المتسرع.

وليس معنى هذا تجنب وضع نظريات بل وضعها على نحو افتراضي. على نحو ما يقول ماكس فيبر فيما بعد مثالية نمطية **idéal typique**؛ لأنها قابلة للتصحيح على مدى التقدم في البحث.

والمهم أن غاية الاقتصاد والعلوم السياسية هي عزل الظواهر لكي نستطيع وصف ارتباطاتها باستعمال البحث والإحصاء للوصول إلى تحديد تصنيف واضح يمكن على أساسه إقامة ثوابت أو قوانين تجريبية بقدر ما يسمح التحليل والارتباط العلمي. والذي يسود هو الاهتمام بالحفاظ على نسبية الظواهر المدروسة؛ فالملاحظة والوصف والتعريف والتصنيف على نحو ما يقول شمولر هي كلها أنشطة تمهيدية.

وما ينبغي الوصول إليه من هذا هو معرفة تسلسل الظواهر الاقتصادية وما يتدخل في نفس اللحظة وما هي الظواهر التالية لمعرفة المشترك بين العناصر المختلفة والوصول إلى فهم الضرورة. فالعلوم الإنسانية هي إذن علوم تجريبية ولا تكون نتائجها صحيحة إلا إذا كانت قابلة للتحقق بواسطة الطرق العادية للبحث. وهذا الاتجاه العام قد فسره أفراد المدرسة على أنحاء مختلفة.

واذا كان شمولر يتبنى موقفًا قريبًا من النظرة العضوية **l’organicisme**، فإن بوخنر على العكس كان يركز على التمايز أكثر من التسلسل وحاول وضع نظرية للتطوير. ولكن هذه الميول الخاصة بكل واحد من المؤلفين لم تؤثر على الروح العامة وتصور العلوم الإنسانية تصورًا علميًّا، على الرغم من مظهرها العادي إذا قورنت بفلسفات التاريخ وأعمال هيجل.

٢- الحصيلة الهيجلية

إننا لا نجد نظرية في العلوم الإنسانية عند هيجل بالمعنى الدقيق للكلمة، بل فلسفة ذات طابع موسوعي يشمل كل مجالات المعرفة بما فيها طبعًا العلوم الإنسانية.

والاتجاه الموضوعي لفكره يُعد امتدادًا لأفكار القرن الثامن عشر، فهو يستبدل بالتقدم الأفقي لمعارفنا شكل تاريخ فلسفي عند دالمبير أو بتقدم العقل الانساني في لوحة تاريخية عند كوندورسيه التحليل الجدلي.

وحتى ذلك الوقت فإن النزعة التاريخية الوليدة تبحث عن مصدر لتوالد الأفكار لكي تحدد أسباب هذا التوالد[١]. في حين أن هيجل يجتهد في وضع علاقات بين معارفنا من داخل مذهبه. وعلى ذلك فهو تصور جديد للتاريخ، فهو ليس تفسيرًا بالمعنى الذي كان عند سافيني، ولكنه تفسير يظهر بصراحة في تطوره وحركة ماهو متضمن كما في وعي الموجودات أي العقل في اكتماله. فلم يعد الأمر يتطلب الالتزام بالحركة اللامنظمة للظواهر ولا الاهتمام بالانفعالات المنطلقة للجماعات والشعوب، بل الإيمان بأن التاريخ هو ناتج العقل الخالد، العقل الذي يحدد دورات التاريخ[٢].

وهذا الوعي بالتاريخ يجري عند هيجل على مستويين: أولًا تاريخية الوعي الفردي الذي كان هيجل أول من وضحها؛ فالارتفاع في الروح لتدرك نفسها كروح تجري في باطن الوعي على أنه تحول المعرفة التجريبية إلى معرفة مطلقة (أي تصور **Bildung**). ولكن هذا الارتفاع لا يكون ممكنًا إلا بمشاركة الروح (العقل) في

---

(1) D'Alambert, *Discours Préliminaire***, Paris, Gouthier, 1965, p. 19**

(٢) Hegel, *La Raison dans l'histoire***, Paris, éd. 10/18, p. 66**

تاريخ العالم في صورة نفي الغيرية التي تمثلها طبيعة العقل وأعماله على العموم.

وكذلك فقد أكد هيجل على ضرورة أن يسير الوعي الفردي على طول الطريق الذي سارت فيه روح العالم، وأن يقيم في كل صورة من الصور التي سارت فيه روح العالم على مدى التاريخ الكلي(١).

فتاريخية الوعي تتعين في قدرة الروح على النفي التي تنفي نفسها في الغيرية وفي عدم تطابقها مع الصور الموضوعية للثقافة مثل اللغة والقانون والدين إلخ. فعلى الرغم من أن هذه اللحظات المختلفة هي شروط التكوين الذاتي للوعي فإن الروح لا تتوحد بها، إذ إنه لا يقيم بجانبها باستثناء حالة فلسفة التنوير التي يتهمها هيجل؛ لأنها تركت الوعي ينسى نفسه في لحظة من اللحظات. ولنأخذ الموقف من العلم مثلًا فإن الوعي الذاتي لا يملك نفسه ومما لا فائدة من وراثة الإصرار على أهمية تاريخانية الوعي حين ينفي نفسه في إنجازات تدخلها الروح الموضوعية في الروح المطلقة(٢) منذ نهاية القرن الماضي.

أما المستوى الثاني فهو مستوى التاريخ الفلسفي الذي يقابل عند هيجل ما يسميه بالتاريخ الأصلي **histoire originale** أي سجلات المؤرخين مثل ثيوكيديدس وسيزار وجيشردان عندما يروون الحوادث التي كانوا هم شهود عليها وفي مقابل التاريخ الفكري **l'histoire réfliche** أو الوصف التاريخي. **L'historiographie** أي تاريخ المؤرخين المحترفين الذين يفسرون أسباب الأحداث التاريخية مثل تطور شعب معين أو تطوير كل فكرة معينة مثل القانون أو الاقتصاد. ومفهوم أن هذا التاريخ يمكن أن يستبدل تفسيرًا بتفسير بحسب تنظيم نفس الوثائق.

وبخلاف النزعة التاريخية **l'historicisme** واللاعقلانية الإرادية عند الرومانسيين

(١) **Hegel,** *La Phénomenologie de l'esprit*, **Paris, 1946, p.47**

(2) **Hegej,** *Précis de l'Insyclopédie des sciences philosophiques*, **Paris 1952, 3e Partie, section 2, 3**

يعتبر هيجل التاريخ الفلسفي مشبعًا بالعقلانية. «فمن دراسة التاريخ الكلي نتج، وينبغي أن ينتج، أن كل شيء قد صار بالعقل وأن المسيرة العقلانية الضرورية لروح العالم هي التي تكون جوهر التاريخ والتي تظهر وجودها في حياة العالم»[١].

وبما أن العقل هو عقل جدلي فإن العقلانية التاريخية سوف تتخذ أشكالًا مختلفة حسب روح كل شعب، ويستعيد هيجل ما يسمى بروح الشعب **Volksgeist** ولكن بمعنى آخر مختلف عن معناه عند سافيني. فروح كل شعب هي تعبير خاص عن الروح الكلية.

والواقع أن كل شعب هو فرد يعبر بطريقته عن روح العالم، وكذلك يكون الوعي الفردي على حد ما وصفه في فينومينولوجيا الروح. فالفرد ينتقل في مراحل من التكوين، ولكنه يظل هو نفسه، وكذلك الحال بالنسبة لكل شعب يتطور حتى يصل إلى مرحلة هي المرحلة الكلية لروحه. وفي هذا المستوى يتم التغير بحكم ضرورة باطنية مطابقة للتصور العام.

ولما كان الحال واحدًا بالنسبة للأفراد والشعوب، فإنه لا بد لأي شعب أن يُعبِّر تمامًا عن الروح الكلية في لحظة معينة من تاريخه؛ لأن هيجل، لتمسكه بنظرية التدهور، يرى أن الشعب عندما يصل إلى الموضوعية التامة وتحقق التصور الخاص به ويرضى عن نفسه، فإنه ينتقل من الرجولة إلى الشيخوخة وتفنى روحه. فالروح الكلية على العكس لا تموت، بل تهاجر إلى شعب آخر. وبهذا الفهم لا تكون الروح الكلية إلا العملية التي تصل الروح بها إلى نفسها، إلى التصور الخاص بها. وكل شعب يعبر عنها بطريقة مختلفة عن غيره، ولكنه يساعد تدريجيًّا على نضجها في اتجاه تقدم الحرية. ومن هنا كان هذا التعريف الآخر للتاريخ الكلي الذي يتلخص في أنه تقديم الروح في جهدها للوصول إلى معرفة ذاتها. فعقلانية التاريخ هي تقدم؛

---

(1) Hegel, *La Raison dans l'histoire*, **Paris, éd. 10/18, p. 49-50**

لأنه مع وصول كل شعب إلى القمة ينضج العقل الكلي ويثرى ويرتفع إلى الوعي بنفسه[١].

وبالتالي فإن واجب وجود أي شعب يوجد مباشرة في تكوينه، أي أن الكلي موجود في وعي الشعب. ونتيجة لذلك فإن هذه العقلانية تحتوي على الغاية منها، أي تفسير الروح الكلية **l'esprit universal** باعتبارها تتحقق تدريجيًّا في شعوب مختلفة، وهذا التحقق يكون معرفة تدريجية بنفسه على مدى الزمان.

وأيًّا كان مستوى التاريخية في الوعي الفردي أو في تاريخ شعب معين أو في التاريخ الكلي، فإن أشكال القانون واللغة والآداب والسياسة والاقتصاد والدين أي أشكال الحياة التي هي موضوع العلوم الإنسانية فهي كلها لحظات لا غنى عنها للمعرفة التي تنتجها الروح. فالروح تخلق نفسها، ووجودها ليس وجودًا ساكنًا بل هو نشاط خالص. ووجودها ينتج نفسه ويصبح وجودًا لذاته، ووجودها هو الضرورة المطلقة. وهذه العملية التي هي توسط لذاته (وليس بغيره) تتضمن أن تتباين الروح في لحظات متميزة، ويتحول إلى حركة ويتغير لكي يتحدد بأوجه مختلفة. وحركة الفكرة هذه باعتبارها توقعًا لذاتها هي التي يسميها هيجل الفلسفة.

فالمعرفة التي للروح الكلية عن نفسها ليست مباشرة ولا تلقائية، بل تتوقف على خصائص مختلفة للقانون والدين والفن والاقتصاد، والتي تكشف نفسها على مدى مراحل العملية الجدلية التي تضعها على صلة بالسلب حسب الشكل الذي عرفه في **مختصر موسوعة العلوم الفلسفية**.

١- المنطق، أو علم الفكرة في ذاتها ولذاتها.

---

(١) «التاريخ الكلي هو تجلٍّ لمسار إلهي مطلق للروح في أسمى صوره: المسيرة التدريجية التي يصل بها إلى حقيقته، ويعي بذاته. الشعوب التاريخية، الخصائص المحددة لأخلاقهم الجمعية وتكوينهم وفنهم ودينهم وعلمهم، تمثل تجسدات هذه المسيرة التدريجية. عبور هذه الدرجات هو الرغبة اللانهائية واندفاعة روح العالم التي لا تقاوم؛ لأن ارتباطاتها وتحققها هي مفهومها نفسه. مبادئ روح الشعوب في تسلسلها الضروري ليست إلا لحظات في التاريخ الكلي الوحيد: وبفضلها يرتفع في التاريخ إلى كلية شفافة لذاتها وناجزة.**ibid., p.97-98**.

٢- فلسفة الطبيعة، أي علم الفكرة في غيريتها.

٣- فلسفة الروح عندما تعود من التغاير إلى ذاتيتها[١].

وبالتالي فإن الأشكال الخاصة التي هي القانون والسياسة والاقتصاد هي قوى تسمح للروح بأن ترتمي في السلب وتنسى نفسها فيه، ثم تنتزع نفسها منه وتؤكد نفسها في اكتمال وجودها. وهذه في نفس الوقت هي شروط موضوعية لمعرفة الروح بذاتها وهي بهذا الوصف تظل موجودة في وحدة. «فالروح لا تكتفي بوجود نظام أو عقيدة، ولكن تريد معرفة حدودها. وبهذا فإن الروح تضع نفسها في وحدة ذاتيتها مع عمومية موضوعيتها. فعالمها إذن يظهر على أنه تجاور لعناصر وعلاقتها معه هي مثلًا علاقة الحدس الخارجي. ولكن الروح ينبغي أن توحد باطنها مع عالمها. وهذا هو التحرر الكامل لأن باطنها العميق هو الفكر»[٢]. وبهذا المعنى فإن الأشكال الخاصة التي هي موضوع العلوم الإنسانية تظل قابلة لكي تتكامل في نسق جدلي يكون في نفس الوقت حصيلة موسوعية.

ولكن حتى الآن لم نستدل على كل نتائج موقف هيجل. والحقيقة أنه عندما تتموضع الروح في هذه الأشكال الخاصة، فإنها تلغيها وتتجاوزها في نفس الوقت التي تحتفظ بها بالمعنى المزدوج لكلمة **aufheben**. وهذا التجاوز يجري بالضرورة في كل شعب يبلغ الوعي التاريخي بذاته. ويترتب على ذلك أن هذه الأشكال الخاصة لا تفنى؛ لأنها تدخل في تكوين الروح بوصفها معرفة بذاتها، وكذلك فإن كل شعب يجب أن يخترع ديانته وعاداته قوانينه ودستوره إذا أراد أن يكون مرحلة من مراحل غزو الروح الكلية لذاتها.

وعلى خلاف بعض اتجاهات فلسفة التنوير التي كانت ترى في الدين مخلفات ظلامية لعقلية تجاوزها تقدم العقل الإنساني، وبالتالي فهي سقطة من التاريخ، يرى

---

(1) Précis de l'Encyclopédie, p. 41

(2) *La Raison dans l'histoire*, **p. 208**

هيجل على العكس من ذلك أنه حقيقة دائمة **constante** سوف تعطيها الحضارات الجديدة صورة أخرى سوف تساعد على ازدهار روح العالم.

ومن العبث أن نتوقع أن القانون والسياسة أو الدين سوف تختفي من الوجود؛ لأن الذي يختفي هو صور معينة لها خاصة بنموذج من الثقافة بغير أن تؤثر على التي تليها.

حياة كل شعب -كما يقول- تنضج ثمرة، ولكن هذه الثمرة لا تسقط في حقل الشعب الذي أنتجها. فليس مسموحًا له الاستمتاع بها، بل على العكس يتحول إلى شراب مر، ولا يستطيع أن يلفظها إذ هو دائم الحاجة إليها. وهو يذوق هذا الكلأ في الوقت الذي يعني فناءه وظهور مبدأ جديد، ولكن الثمرة تصبح بذرة لشعب آخر سوف ينميها.

وترجع أهمية هيجل إلى أنه استطاع أن يجمع ويؤلف بين الحقائق التي سوف تنير اهتمام العلوم الإنسانية فيما بعد، وهذا التأليف يظل فلسفيًّا على نحو التحليل الذي قدمه للقانون والاقتصاد والدولة والدين والعادات.

ومن المؤكد أن هذا التنسيق قد ألهم النظريات التالية عليه خاصة عند دلتاي، وكذلك أبحاثًا في مجالات أخرى عديدة. ففي مجال القانون عند جانز **gans**، وفي اللاهوت وعلم الدين عند فاتكه **Vatke**، ودافيد شتراوس **strauss** وباور **Baur**، وأيضًا في تاريخ الفلسفة عند زللر **Zeller** وكونو فيشر **Kune Fischer**، وعلم الجمال مع ثيودور فيشر **Vischer**، وفي اللغويات مع هايزه **Heyse**.

وإذا كان هيجل لم يبلور نظرية عامة للعلوم الإنسانية، فينبغي البحث عن السبب في كونه كان يعتقد أن الثقافة الألمانية لم تكن بعد ممزقة بانقسام خاص بشعب وصل إلى قمته، بين الروح الذاتية التي تجعله مزهوًّا بنفسه واقتضاءات الروح الكلية. يتعلق الأمر بلحظة تتسم بكون الأفراد ينسحبون إلى ذواتهم للسعي إلى أهداف خاصة في تعارض مع روح الشعب. وحول ذلك كتب يقول : «لاحظنا أن

هذه الحالة تُسمَّى انحطاط شعب. كل فرد يضع أهدافه الخاص طبقًا لعواطفه. ولكن في عودة العقل إلى ذاته يظهر الفكر كواقع خاص: فتولد العلوم. فالعلوم تأتي دائمًا مقترنة بفساد الشعب وأفوله»[١].

٣- المادية الماركسية

لم يهتم ماركس بتقسيم العلوم إلى علوم طبيعية وعلوم الإنسانية إلا في كتابات الشباب ولارتباطها بفكرة الاغتراب المذكورة في مخطوطات ١٨٤٤. وهو يرى أن هذا التقسيم من ظواهر انفصال الإنسان عن الطبيعة فضلًا عن انفصاله عن نفسه، وهو ما يُسمَّى الاغتراب عمومًا. وبناء على ذلك يستبعد المحاولات التي تهدف إلى إدماج الفلسفة والعلم في مذهب واحد كما فعل هيجل. وبالطبع فقد اعترف ماركس بالدور الذي سيقوم به علم الطبيعة في تحرير الإنسان، والخطأ الذي وقعوا فيه هو فصل العلم عن الحياة بالقول بأن هناك أساسًا للعلم وأساس آخر للحياة[٢]. فهذه أكذوبة. والاغتراب يتلخص بالضبط في التفرقة بين الطبيعة والتاريخ؛ لأن الواقع أن التاريخ نفسه هو جزء حقيقي من تاريخ الطبيعة أو تحول الطبيعة إلى إنسان[٣].

من جهة أخرى فإن فلسفة ماركس تذهب إلى القول بأن الوجود الطبيعي هو نفسه الوجود الاجتماعي. فالوجود الموضوعي، الطبيعي، الحسي هو نفس الأمر أن يكون الذات موضوعًا وطبيعة ومحسوسًا من كائن آخر. وبالتالي فالتوفيق الذي تعد به الشيوعية التي تحرر من الاغتراب بين هذين الوجودين المنفصلين، يجعل لهما علمًا واحدًا. فالنزعة الطبيعية التامة هي نفسها النزعة الإنسانية. فعلوم الطبيعة تشمل الإنسان كما أن علوم الإنسان تشمل الطبيعة، فهناك وحدة ذاتية للمجموعتين.

(1) Ibid., p. 93

(2) K.Marx, manuscrits de 1844, trd.Bottigelli. Paris, 1962-p. 96.

(3) Ibid. P-96.

وبالتالي كلما ظل هذا التقسيم بين هذين النوعين من العلم، فإن العلم يصبح أيضًا قوة مؤدية للاغتراب مثله مثل الفلسفة أو القانون أو الدين. إلا أن مصير العلم يختلف عن مصير ضروب الاغتراب الأخرى مثل القانون أو السياسة أو الأخلاق؛ لأنه حين يصير علمًا واحدًا للطبيعة والإنسان، فإنه سيبقى مع الإنسانية المقبلة المتخلصة من الاغتراب باعتباره العلم «الواقعي» أو «الحقيقي»، بحسب الصورة التي نعرفها عن المادية التاريخية. هذه الوحدة للعلم سوف تتحقق بسهولة في المجتمع البروليتاري الذي ستأفل فيه العلوم الإنسانية العادية؛ نظرًا لاختفاء موضوعها. ففي الواقع كيف يمكن أن يوجد علم للقانون أو للدين أو للسياسة بما أنها تتعلق باغتراب سوف يزول مع زوال الملكية الخاصة؟ الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة، وامتلاك الحياة الإنسانية يعني إذنِ الإلغاء الفعلي لكل اغتراب، وبالتالي عودة الإنسان خارج الدين والعائلة والدولة، إلخ، إلى وجوده الإنساني أي الاجتماعي[١].

ونفهم من ذلك أن الماركسية لم تمارس تأثيرًا كبيرًا على المحاولات العديدة لبلورة نظرية عامة ولا إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية إلا كنقد للقانون أو للدين أو للسياسة. وبالفعل ليس برد هذه التصورات إلى شروطها الاقتصادية والاجتماعية، ولسبب أدعى بتفضيلها العامل الاقتصادي دون باقي العوامل في تحديد تطورها، يمكن لنا بناء علوم خاصته؛ لأنه على عكس ما يفكر بعض المتخصصين الماركسيين في القانون أو الدين أو السياسة، هذه الوقائع لا يمكن تفسيرها فقط بشروطها الخارجية.

ويوجد ملمح لا يمكن إهماله على سطحيته كما يظهر عندما نقرأ مؤلف باشوكانيس **Pachoukanis** الماركسي المتخصص في علم القانون. فعندما قرروا أن العلاقات الاجتماعية تتوقف على طرق الإنتاج وأن النظم القانونية وأنواع الديانات تتنوع مع تنوع طرق الإنتاج بما في ذلك الشكل الجدلي لتحديد ماهو

(1) Ibid. P-88.

اقتصادي للبنى الفوقية، يبقى أن نفهم لماذاا تتسع كل المجتمعات على اختلاف أنماط إنتاجها لسلطة القواعد والعادات والمعتقدات. المجتمع ليس شيئًا إلا كلمة إذا جرَّدناه من العلاقات القانونية والسياسية وغيرهما من العوامل الأخرى.

أهمية الماركسية للعلوم الإنسانية هي من نوع آخر. ففي مقابل النظريات المهتمة بمعرفة الانسجام بين الأنشطة القانونية والسياسية غيرها وضح ماركس أكثر من أي مفكر آخر الدور الأساسي للمتناقضات حتى وإن مال بسبب مسلماته الفلسفية إلى إرجاعها إلى المصدر الاقتصادي.

فمن هذه الوجهة كان إسهام ماركس رئيسًا للوعي بالصراعات التي ينبغي لكل نظرية أن تراعيها في العلوم الإنسانية. كما أنه طوَّر تصورًا جديدًا للحس التاريخي برفض اعتبار التاريخ حقيقة أو شخصية معينة أو ذاتًا ميتافيزيقية وبكون الأفراد الإنسانيون مجرد دعامات له[١]. وبتأكيده أن الإنسان ينتج بالعمل تاريخه الخاص وأنه بتغييره للعالم يغير من نفسه. فهو مُرَبٍّ يربي نفسه ليس بمعنى تاريخية الوعي الفردي، بل كما لاحظ إنجلز في خطابه إلى ستاركنبرج في ٢٥ يناير سنة ١٨٩٤ بل تاريخ من صنع «إرادة جماعية وخطة كلية»[٢].

وتبعاً لمفكري روح الشعب **Volksgeist** لا يفهم الفرد نفسه إلا بواسطة الجماعة التي ينتمي إليها. غير أن ماركس وإنجلز يستبدلون الطبقة بالشعب. فتحرير أي فرد يتحقق بقدر ما يتحول التاريخ إلى تاريخ عالمي[٣]. على أي الحالات فإن هناك عناصر يمكن استعارتها وإدخالها في نظرية عامة العلوم الإنسانية على شرط استبعاد الفروض الماركسية.

فالواقع أنه من وجهة نظر فلسفة ماركس وإنجلز على وجه الدقة فإن النظرية لا

---

(1) K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, **Paris. 1969. p. 101.**

(2) K. Marx et F. Engels, *Etudes philosophiques*, **Paris. 1947. p. 132.**

(3) K.marx, F Engels, *L'idéologie allemande*, **Paris 1968, p. 67.**

معنى لها إذ لا يمكن إلا تكوين علم واحد للإنسان هو المادية التاريخية. هي العلم الوحيد الخاص بالإنسان والطبيعة. ولا يمكن وجود كيان مستقل للعلوم الإنسانية لأنها ليست نظمًا خاصة، ومن جهة أخرى لأن موضوعاتها الدين والقانون والسياسة لا تمثل أنشطة لها استقلالها. فتطور هذه العلوم المزعومة وتطور ما تفسره مشروط بصورة مادية: «حتى التهيؤات في المخ الإنساني ليست إلا نتيجة للتسامي الناتج ضرورة عن عمليات للحياة المادية يمكن إدراكها تجريبيًا، وتعتمد على أسس مادية».

وفي الحقيقة فإن الأخلاق والدين والميتافيزيقا وكل أيديولوجيا وأشكال الوعي المصاحبة لها تفقد استقلالها؛ لأن الإنسان في إنتاجه المادي يطوِّرها لأنها ناتج فكرة. فالوعي لا يشكل الحياة بل الحياة هي التي تشكل الوعي.

أما الفلسفات الماركسية غير الخالصة شأن فلسفة جرامشي Gramsci التي تدخل بعدًا (منظورًا) هيجليًا في التراث الماركسي، يمكنها أن تقدم أساسًا لنظرية عامة في العلوم الإنسانية.



الفصل الثالث

طريق الهرمينيوطيقا

ظلت الهرمينيوطيقا حتى وقت قريب جدًّا تقتصر على المفكرين الألمان. وكان شلايرماخر **Schleirmacher** هو أول من جعلها منهجًا للعلوم الإنسانية بعد أن كانت قبله طريقة تفسير عند بعض المؤلفين في علم اللاهوت والفلسفة مثل فريدريك آست **AST** (١٧٧٨-١٨٤١) وفريدريك أوجست فولف **Wolf** (١٧٥٩-١٨٢٤) الذي تتلمذ على يده شلايرماخر وبويك. ثم تلقفتها بسرعة العلوم الأخرى التي كانت تتناول مشكلات تفسير الآخر. ومن هنا ظهرت هرمينيوطيقا قانونية وتاريخية وأثرية وسيكولوجية.

وكانت النظريات المختلفة للفهم **La comprehension**[١] في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي الأساس الذي اعتمد عليه التفسير الهرمينيوطيقي، كما بيَّن الكتاب الذي كرسه فاخ **Wach** لفكرة الفهم وجعله في صورة تحليل تاريخي للنظريات المختلفة في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر. وإذا تتبعنا طريق الهرمينيوطيقا نجد أنه يؤكد فكرة الفهم. أما البعض فيركز على التفسير

---

(١) الفهم **Compréhension Verstehen**.

explication [١]، ويؤكد البعض على التأويل **interprétation** [٢]، ولكن هذه الاختلافات في اللغة لم تؤدِّ إلى أي نتائج واضحة طالما ظلت الهرمينيوطيقا تختلط بتفسير النصوص. وهي عند شلايرماخر مصدر للغموض عندما يفرق بين مرحلتي الهرمينيوطيقا تحت عنوان الفهم **Verstehen**، الأولى تفسير نحوي والأخرى تفسير تقني. ودون الإشارة إلى الغموض الذي نجده عند متخصصين آخرين في الهرمينيوطيقا يجب أن نتساءل عن دقة المنهج، عندما حوَّل دلتاي الهرمينيوطيقا إلى فن لفهم مظاهر الحياة، فهل يمكن مثلًا أن نخلط بين أفكار التفسير والفهم على مستوى التصورات؟ وأيهما إذنْ يمثل جوهر الهرمينيوطيقا؟

وتنشأ هذه المشكلات بعدما حاولت الهرمينيوطيقا التدخل في مجال التحليل النفسي وأصبحت في أيامنا هذه تقنية للتفسير في مجالَي علم النفس وعلم الاجتماع. ياسبرز وماكس فيبر قد أجريا تمييزًا بين المفهومين. وطوال وجود هذه المشكلات بلا حل واضح تظل الهرمينيوطيقا منهجًا يفتقر للدقة في عمل علمي، وتزداد المسألة تعقيدًا بسبب التفرقة الحديثة بين الفهم والتفسير. ولدى المتخصصين المعاصرين ينصرف التفسير إلى البحث في العلل والدوافع، وليس بالشرح والهوامش على نحو ما يذهب أتباع الهرمينيوطيقا القدماء.

هذه الصعوبات تتعلق حقًّا بمنهجية العلوم الإنسانية التي لن نتناولها هنا. إلا أنه يظل لها أهميتها لو أردنا أن نحكم على صلاحية الهرمينيوطيقا كمنهج عام للعلوم الإنسانية وكأساس لنظرية عامة لهذه العلوم.

---

(١) التفسير **explication auslegan**.

(٢) التأويل **Deuten interpretation**.

١- الهرمينيوطيقا اللاهوتية عند شلايرماخر

لقد اتجه شلايرماخر إلى العناية بالهرمينيوطيقا بوصفه عالم لاهوت ومؤرخًا للفلسفة اليونانية. ويمكن أن نقول إن الهرمينيوطيقا كانت فكرة محورية وثابتة في فكره كما يظهر في مخطوطاته المتأخرة[١]. وبعكس المفكرين السابقين عليه فقد أثار مشكلة معرفة الآخر وجعلها مشكلة عامة في المعرفة، وذلك بواسطة الحدس لا بواسطة البحث. وكانت تحليلاته تعتمد على أمثلة مستمدة من الكتب الدينية والدراسات الكلاسيكية القديمة بحيث تظل مسيرته مسيرة لاهوتية، وتظل فكرته عن الهرمينيوطيقا تعتمد على الإيحاء أكثر من التقرير.

ويعارض شلايرماخر فكرة اقتصار الهرمينيوطيقا على النصوص الدينية والفيلولوجيا على الرغم من أنها قد طبقت قبل ذلك في هذه المجالات. يستبعد النظريات التي ترى اختلافًا بين نوعين من الهرمينيوطيقا. بل على العكس فإن كل ما يمكن أن يكون موضوعًا للتفسير يمكن أن يخص الهرمينيوطيقا؛ لأنها لا تتغير في جوهرها بحسب العلوم ولا بحسب الموضوعات. إنها تطرح مشكلة تفسير سواء فيما يتعلق بقراءة صحيفة، سواء في معرفة الآخر بوجه عام: «كل ما يلزم افتراضه في الهرمينيوطيقا ليس إلا لغة»[٢]. وما يتغير حسب الموضوع المدروس ليس القواعد العامة، ولكن طريقة تطبيقها. حتى «الطفل لا يصل إلى دلالة الكلمات إلا بالهرمينيوطيقا». ولا يعني ذلك أننا يمكن أن نخلط التفسير العادي بالتفسير العلمي؛ لأن الأخير يفترض نظامًا دقيقًا مثله مثل أي منهج علمي آخر يتلخص في إعادة الترتيب على أساس أن دوره هو تحديدًا إزالة صور سوء الفهم وخطأ التفسير في الفهم العادي.

---

(1) F. Schlermacher, Hermeneutik, 1959.

(2) Die Aphorismus von 1805, op. cit., p. 38

وهناك مبدآن متعارضان للفهم، المبدأ الأول أني أفهم كل شيء حتى اللحظة التي اصطدم فيها بتناقض أو لا معنى، والمبدأ الثاني لا أفهم شيئًا لا أتصوره ضروريًّا وأستطيع إعادة تركيبه. والفهم تبعًا للمبدأ الثاني هو عملية لا تنتهي... وبينما يأتي سوء التفسير من نفسه، فإن الفهم يكون مقصودًا ويقتضي جهدًا مثل أي عملية منهجية. ويحدد شلايرماخر أن غاية الهرمينيوطيقا هي الوصول إلى ما هو ضمني وكامن والسيطرة على ما هو غريب.. ولكن لا ينبغي أن نظنه موجودًا في الآخر. وكتابات سنة ١٨٢٩ تدور حول هذه النقطة إذ يمكن للأنا وللغتنا أن تظهر لنا على أنها غريبة؛ لأن كل ماهو فردي يحتوي على ما لا يمكن تفسيره.

ومن هنا يأتي تمييزه بين مرحلتين في تكوين الهرمينيوطيقا: التفسير اللغوي الذي يتناول المعنى الموضوعي للكلمات، والتفسير التقني الذي يُسميه سيكولوجيًّا وذاتيًّا. وموضوعه هو التقاط الخصوصية الدالة التي يضفيها كل واحد على الألفاظ التي يستخدمها أو على أفعاله. وينبغي أن نؤكد قبل كل شيء على أن الهرمينيوطيقا عند شلايرماخر هي منهج خاص بكل المجالات التي تفسر أي لغة، ومن هنا تقترب من البلاغة. وقد تصطدم بصعوبات تفسير ما يظهر أنه غريب، ومن هنا ترتبط بالجدل وبكل العلوم الإنسانية.

ولا يمكن أن نذكر تفاصيل فكر شلايرماخر خاصة عندما يذكر أنها وإن كان لها مظهر علمي إلا أنها تظل فنًّا **Kunst** . حيث تجمع بين لحظة تخمينية ولحظة برهانية، وعندما يكون من الضروري تفسير الفردي بواسطة الكل أو يتطلب الكل معرفة الأجزاء التي يتكون منها أو عندما يناقش الهرمينيوطيقا التاريخية والمجازية وغيرهما.

ومن جهة أخرى ينبغي أن نركز على مظهر آخر من فكره له أهميته الكبيرة للقضية الأساسية لهذا الكتاب. فإن ما نكتشفه بواسطة الهرمينيوطيقا يتصل بما كنا نعرفه من قبل، الأمر الذي يفترض أنه لكي نطبق منهجًا بطريقة صحيحة فلا بد له أن يقوم على

معرفة سابقة بالإنسان وما هو إنساني عمومًا، وأساس هذه المعرفة هو الخبرة التي تشمل النقد والتخمين الضروريين لأي تأويل أو فهم. ويترتب على ذلك أن اكتساب الهرمينيوطيقا يزداد مع الزمن ويستدعي من جهة أخرى الوجدان، وبالتالي يستحيل أن يكون منهجًا علميًّا خالصًا.

فالأمر هنا يتلخص في خصائص لكل معرفة تقع على ماهو إنساني ولا يمكن هنا أن نتجنب تدخل عقائدنا أو قصور تفسيرنا لها، ويضاف إلى ذلك كما يذكر في كتابه[١] أنها تتطلب موهبة كأي نشاط صادر عن الفن، ولا يمكن تصور الهرمينيوطيقا على أنها مجموعة ملاحظات؛ إذ ليس لها قيمة إلا بوصفها متسقة ومرتبة بطريقة منهجية. وعلى أي الحالات فمهما تعمقت في موضوعها تظل غير يقينية، وبوصفها إعادة تركيب تظل نتائجها مؤقته وقابلة للاكتمال.

وبقدر ما تزيد ألفتي بالموضوع فينبغي أن أصل إلى فهم أفضل مما أفهمه. فنظرية الهرمينيوطيقا عند شلايرماخر تستند على نظرية جذرية في المعرفة؛ لأن كل معرفة بالفردي هي معرفة لا نهائية. وكذلك فإن الأدلة التي تقدمها ليست نهائية. ولا حاجة لأن نؤكد أن من العبث أن نظن أنه يمكن أن نبرهن على المعرفة التي لدينا عن الإنسان. وحيث إن الهرمينيوطيقا تتقدم بواسطة المقارنات والتقريبات، فإن الفهم يظل دائمًا تقريبيًّا **approximative**.

وإذا كان شلايرماخر يؤكد على أهمية النقد، فإنه لا يضحي بالنزعة التاريخية السائدة في عصره. وإذا كان حقًّا لا ينكر إمكانية التأويل التاريخي ولا أهمية ما يضيفه التاريخ للفهم الهرمينيوطيقي، فإنه يرفض أن يجعل الهرمينيوطيقا تابعة للتاريخ. فهذه تهتم بمعرفة المعنى العميق والباطني للكتابات أو الأفعال، في حين أن الأخرى تقوم بتحليل نتائج الأحداث والأفعال. فالتكوينات التي تؤسسها الهرمينيوطيقا من أجل أن تلتقط المعنى الكامن للظواهر ليس بينها وبين التكوينات التي يشيدها

(1) Kompendienrtige, darstung, 1819.

المؤرخ لكي يحدد علَّة الظواهر أي شيء مشترك؛ فهو يعتبر التاريخ وسيلة للتأويل، وهو مثلًا يتساءل إلى أي حد يمكن للتاريخ أن يساعدنا في فهم دلالة الصيام؟

فالصفة الأساسية للتأويل التاريخي بوصفه منهجًا مستقلًّا بنفسه تتلخص في محاولة تفسير الماضي، أي بما سبق أن حدث للبناء الذي نحلله.

فمثل هذا التفسير مهما كانت أهميته لا يستنفذ معرفة النص أو الحدث أو الشخص؛ لأن مؤلفًا مثل أفلاطون ليس مجرد حصيلة الفلسفات السابقة عليه. والفكر المبدع على حد قوله في كتابه الحكم والأمثال[1] من ١٨٠٥ إلى ١٨٠٩، لا يأتي بشيء أكثر مما يمكن أن ننتظره. ومع ذلك فهذه التحفظات لم تمنع شلايرماخر من أن يمارس تأثيرًا على عدد من المؤرخين أمثال درويسن **Droysen** كما سوف نرى فيما بعد.

٢- الهرمينيوطيقا الفيلولوجية عند بويك Boeckh

يعد أوجست بويك (١٧٨٥ - ١٨٦٧) أستاذ الفيلولوجيا الألمانية في القرن التاسع عشر بلا منازع، بل ربما للفيلولوجيا الكلاسيكية عمومًا. وإذا كان غير معروف الآن في فرنسا، فذلك يرجع بلا شك إلى ذبول الدراسات الفيلولوجية بالمعنى الدقيق للكلمة - ويجب أن نذكر أنه تلميذ شلايرماخر، وأنه عضو الحلقة الرومانطيقية في هيدلبرج مع برنتانو وأرنيم **Arnim** وجوريس **Görres** وغيرهم. وهو من المشاركين في الحولية الهيجيلية السنوية. أما عن اتجاهاته الفلسفية تميل إلى شلنج الذي كان له تأثير كبير على تطور العلوم الإنسانية كما وضح ذلك ترويلش **Troelsch** [٢]. والمؤلف الرئيس لبويك الذي نجد فيه عرضًا لتصوره عن الهرمينيوطيقا قد نشره بعد وفاته تلميذه براتوشك **Bratucheck** باسم إنسكلوبيديا

---

(1) Aphorismen von 1805-bis 1809, p. 44

(2) E. Troelsch, Dur Historsmus and seine problem dans *Gesammelte schriften* **t.111, Tubingen 1925. P**

ومثودولوجيا علوم الفيلولوجيا.

وقد ذهب بويك إلى القول بأن تاريخ كل العلوم هو فيولوجي، «وأن الفيلولوجيا هي معرفة متعددة الأبعاد **polymathie** ، وهذا بوصفها غير محددة بموضوع معين. ومن جهة مقاصدها فالفيلولوجيا هي معرفة وعرض لكل المعارف الإنسانية المتاحة. ومثل هذه الآراء تبدو لأول وهله ادعاءات، أما في الواقع فتبدو مرتبطة بتعريف آخر مشهور لدى الفيلولوجيين استعمله بويك لتعريف أقصر طريقة لتخصصه؛ وهي أن الفيولوجيا معرفة ما هو معروف (**Erkenntnis des Erkannten**).

وينبغي أن نفهم من ذلك أن الفيولوجي غير مطالب بأن يكون مبتكرًا على نحو ما يكون الفيزيائي الذي يكتشف معادلة جديدة أو الفيلسوف الذي ينشئ نسقًا فلسفيًّا أو الشاعر الذي سيبدع قصيدة. فموضوع الفيلولوجيا هو أن تزداد معرفة لما هو معروف، ويمكن بدقة أكثر أن تكون إعادة تشييد النشاط الإنساني بقصد تأويله ليكون أكثر معقولية. والفيلولوجي هو بلا شك متخصص لأنه ليس فيزيائيًّا ولا فيلسوفًا ولا فنانًا. فهو ليس مبدعًا بالدرجة الأولى بل عالمًا بالدرجة الثانية؛ لأنه يحاول تفسير المضمون الخفي في أعمال الآخرين. وعلى ذلك فإن بويك يشبه عمله بعمل أول فيلولوجي عرفه التاريخ وهو إراتوستين **Eratosthene** والذي أسموه، طبقًا لسويداس، بيتا خلافًا لمن يرمز لهم بحرف ألفا وهم المبدعون، أما هو فلم يكن سوى حافظ وأمين مكتبة يذهب إليه المبدعون يستشيرونه عندما يريدون الحصول على معلومة. فالفيلولوجيا لا تدعي احتلال الصف الأول في علم معين، ولكنها هي الصف الثاني لكل العلوم، وهذه هي خصوصيتها.

الفيلولوجيا تبدو إذنْ رابطًا بين كل المنتجات المتنوعة للعقل الإنساني أي بين العلوم المتخصصة التي يمثل كل علم فيها أحد هذه المنتجات. فهي لا تهتم فقط باللغويات أو السياسة أو بالعادات، وإنما أيضًا بتطور الطب أو الفيزياء وتاريخ الرياضيات أو علم النبات. بعبارة أخرى، لا يعد تاريخ الفيزياء مشكلة داخلية في

الفيزياء، ولكنه علم إنساني. ورغم ذلك نخطئ إذ نريد تعريف الفيلولوجيا بإحصاء المجالات التي تطبق فيها. وهذا كان تحديدًا خطأ هيجل الذي تصورها على أنها تجميع لمشكلات، وذلك بلا شك بتأثير فولف الذي كان يرى فيها خلاصة السياسة والفن والقانون والأخلاق والثقافة والدين، إلخ. فليس دورها أن تحل محل العلوم الأخرى لأنها لا تهتم سوى ببعض الجوانب من عملها وهي إعادة بناء دقيقة قدر الإمكان، ونقد كامل قدر الإمكان للوثائق التي تستخدمها. من وجهة النظر هذه يمكنها أن تكون قاعدة يمكن أن نبني عليها نظرية عامة للعلوم الإنسانية، خصوصًا وأن منهجها الهرمينيوطيقي والنقدي في آن يحدد بصورة ما بواسطة تقنية التفسير المنهجية العامة للعلوم الإنسانية. وعلى نحو أكثر دقة، فإن سمتها الموسوعية كعلم عام للثقافة هي التي تجعل منها رابطًا بين العلوم المتخصصة المختلفة. وبفهمها على هذا النحو يمكن أن يكون لها دلالة عملية، إذا ما كان العمل السليم ينبع من المعرفة الصحيحة. ورغم سمتها الموسوعية هي لا تعد علمًا مكتملًا؛ لأنها مثل كل علم خاضعة لقانون البحث الذي لا ينتهي: «فحيث يتوقف اللانهائي، تكون نهاية كل علم».

وعلى ذلك فإن بويك يطلق على الفيلولوجيا المعنى الواسع الذي يجعلها تختلط بالتاريخ. فالتاريخ لا ينفصل عن الفيلولوجيا إلا من الظاهر؛ لأن التاريخ يقتصر على الأحداث السياسية ولا يتصل بباقي الحياة الثقافية إلا بالنسبة لحياة الدولة. فلو نظرنا للفيولوجيا في نشاطها بأن نلغي الحدود التي تفرض عليها بصورة عشوائية ونرتفع بتفكيرها إلى مستوى أكثر عمومية فهي معرفة المعروف.

وفي حين لم ير شلايرماخر في التاريخ إلا نسقًا مساعدًا، فإن تلميذه بويك قد أدخل التاريخ ضمن الفيلولوجيا وبذلك وضع حلًّا لمشكلة النزعة التاريخية في عصره، وترتب على ذلك أن الفيلولوجيا أصبحت هي أساس العلوم الإنسانية.

أما عن علاقة الفيلولوجيا بالفلسفة فهي علاقة أكثر تعقيدًا؛ إذ من المستحيل

تفسير فلسفة أفلاطون بغير ثقافة فيلولوجية. ومع ذلك لا يمكن لنا أن نخلط بين الدراستين؛ لأن الفلسفة مثل علوم الرياضيات والشِّعر هي علم فيه إبداع، أما الفيلولولجيا فهي إعادة للإبداع؛ لأنها تعيد بناء الفكر تجنبًا لسوء التفسير والوقوع في الأخطاء.

ومع ذلك فهي إعادة بناء علمي، وهي تتطور تدريجيًّا، وليس بطريقة مباشرة ويقينية كما هو الحال في الفلسفة. فإذا كانت الفلسفة كما يقول أفلاطون معرفة **gnosis**، فإن الفيلولوجيا هي إعادة المعرفة **anagnosis** أي هي معرفة للأعماق. وهي عند بويك مصدر لكل فهم. ويؤكد على أنها عمل علمي، وفي الوقت نفسه يتفق مع شلايرماخر في اعتبارها فنًّا.

والفهم في الفيلولوجيا يؤخذ بالمعنى الواسع الذي لا يقتصر على فهم اللغة والأدب لشعب معين، بل تتسع لفهم عاداته وعقليته الخاصة. وعلى ذلك فإنها تتجاوز إطار اللغويات وتختلط بالتاريخ.

ولن نتطرق إلى تفاصيل أنواع التفسير والنقد التي يعرضها بويك حيث، يقسمها إلى: تفسير ونقد موضوعي، وبدورهما ينقسمان إلى نوعين: تفسير ونقد نحوي وتاريخي، ومن جانب آخر إلى تفسير ونقد ذاتي ينقسمان إلى: تفسير ونقد فردي ونوعي. لكن الأهم عندنا أن نعرض نظريته العامة في الفهم والعلاقات القائمة بين التفسير والنقد؛ لأنهما مناهج يطبقها على العلوم الإنسانية.

فتحليله للفهم يمثل ما يسميه بالنظرية الشكلية للعلوم الفيولوجية؛ لأن الغاية من النظرية عنده هي الوعي بالمناهج التي يطبقها العالم بلا وعي منه. أي أن موضوع النظرية هو تحديد قوانين الفهم. وطالما كانت الفيلولوجيا معرفة لما سبق معرفته، فإن الفهم أيضًا لا يتعلق إلا بمضمون حاضر.

ومن جهة أخرى فإن بويك يركز على مظهرين للفهم هما: التأويل **l'interprétation**، والنقد **la critique**؛ لأنه على عكس شلايرماخر لا يخلط

بين الفهم **compréhension** والتأويل **l’interprétation**؛ فهذان الفرعان يُسمَّى أحدهما مطلقًا وهو يكّون الهرمينيوطيقا. أما الثاني فيسميه نسبيًّا لأنه موضوع النقد. وهو يحدد الهرمينيوطيقا بأنها التي تكوّن المبادئ الخاصة بالفهم. أما تطبيق ذلك فيكون فن الفيلولوجيا، أما الاختلاف بين الهرمينيوطيقا والنقد فيتلخص في أن التفسير أو الفهم المطلق يتضمن الموضوع في ذاته بينما يتناول النقد أو الفهم النسبي الموضوع في علاقته بالأشياء الأخرى. على أي الحالات فإن الهرمينيوطيقا تتضمن الفهم لا بمعنى أنها تفهم شيئًا محددًا، بل بمعنى أن تجعل مفهومًا في ذاته **Verständlich machen** على نحو ما يكون المفسر، كما كان قديمًا، وسيطًا بين الآلهة والبشر عندما كان يفسر مثلًا معجزة ما، أو على نحو ما يقوم في أيامنا هذه بأن يجعل شخصاً ثالثًا مفهومًا.

فمن هذه الناحية لن يكون لدى شلايمرماخر فرق بين مفهوم الهرمينيوطيقا المقدسة والهرمينيوطيقا الدنيوية. أو على العموم يقتضي الأمر تفسير معنى باطن ليس واضحًا بذاته. ولذا فإن التفسير يستدعي علامات ورموز ومقارنات؛ لكي يقترب بفروض كاملة بين التفسير وما يفسره. أما النقد كما رأينا فهو يحاول فهم شيء ما في علاقته بغيره من الأشياء الأخرى أو الظروف التي تشكله. فهو يتلخص في فهم علاقة. ونتيجة لذلك عند بويك فإن الهرمينيوطيقا لا تستوعب كل مجال الفهم بل مظهر من مظاهره أي التفسير.

وبهذا المعنى يحصل على الحقيقة التاريخية بفضل تضافر الهرمينيوطيقا والنقد؛ أي بطريق الفهم. وقد كان بويك في الواقع أول من جعل من الفهم **comprehension** المنهج المختار والوحيد للفيلولوجيا وبالتالي للعلوم الإنسانية.

٣- الهرمينيوطيقا التاريخية لدرويسن

يعد جوهان جوستاف درويسن Droysen (١٨٠٨ - ١٨٨٤) من أهم المؤرخين الألمان الذي استطاع أن يطبق بطريقة منهجية الهرمينيوطيقا على مجال دراسته. بحثه الأساسي في هذا الموضوع هو كتاب **انسكلوبيديا ومثدولوجيا التاريخ**، لم ينشر إلا عام ١٩٣٦ وإن كان قده نشر عام ١٨٨٤ ملخصًا له باسم **أساس ما هو تاريخي** Grundriss der Historik [(١)]. وبتلمذته على بويك تأثر بهيجل كما سنرى. ولا يمكن أن نقول إن درويسن هو أول من أدخل الهرمينيوطيقا في التاريخ؛ فقد سبقه في ذلك آخرون، ولكنه يعد أول من وضع نظرية بطريقة منظمة. والواقع أن وليم دو هامبولت كل Giullaime de Humboldt قد تناول الموضوع بطريقة متناثرة وغير متصلة. وبحسب نظريته العامة التي تبعًا لها لا يمكن فهم إنسان أو عصر أو أمة إلا بتعريف صفته الخاصة . لذا يرى هامبولت أنه ينبغي تفسير أي منهم حسب الفكرة العامة لنظرية للمؤرخ. وبالتالي كانت نظريته عن النموذج تعد بلا شك من مصادر النموذج المثالي لماكس فيبر. فقد أصر هو أيضًا على استحالة الفهم التام لحقيقة تاريخية؛ لأن عملية الفهم تفتح طريق البحث بشكل لا نهائي. ولكنه برر وجهة نظره بطريقة مختلفة عن المؤلفين الذين درسناهم هنا. ففي رأيه أن الفهم التام يساوي عدم الفهم؛ لأننا قد نفرض على الآخر الصورة التي كوَّناها عنه.

وهذا مذهب أخذ به درويسن الذي كان قارئًا دقيقًا لهامبولت. وابتداءً من العبارة اليونانية القائلة epi dosis eis auto اكتشف درويسن القضية الهيجلية، بمعنى أنه بقدر ما يتحقق الكائن فإنه يتجدد. هذا التجدد يعني إضافة. ففي حين يظل الموضوع

---

(١) الدرس وملخصه نشرا سويًّا عام ١٩٣٦ بواسطة Hubner تحت عنوان: Historik, 3e. éd. , Munich, 1969

الطبيعي ذا هوية واحدة حتى في أشكاله المختلفة، فإن الإنسان يتطور باستمرار تطورًا، حيث يكتمل ما كان سابقًا بفضل ما يأتي بعد ذلك. طبعًا يوجد مفردات في الطبيعة ولكن ما يميز الفرد الإنساني هو الإرادة التي تسمح له بأن يرتفع بالعالم إلى مستوى الأخلاق (**Sittlich**). وهذا العالم الأخلاقي هو الذي يكون التاريخ. الإنسان بالطبع لا يحيا إلا في زمن بيولوجي فهو يولد ويموت، ولكن ما تراكم عنده يستمر ويدخل في استمرارية تقدمية للتاريخ. فعلى الرغم من الانقطاع والعودة، يستمر في عملية دائمة لتجاوزه. فالعالم الأخلاقي هو عالم اللغة والدولة والقانون والدين ومجموعة التصورات الخاصة بالجامعة وتفسير ذلك يكون موضوع التاريخ.

هل يمكن لمثل هذا التاريخ أن يكون موضع دراسة علمية؟ لقد أثار درويسن هذا السؤال في **Antrittsrede in de Berliner Akaddeme** عام ١٨٦٧. فالنزعة الوضعية تخللت الجامعات الألمانية، وحاولت أن تجعل من التاريخ علمًا حقيقيًا، واستبعدت أي معنى ميتافيزيقي أو برد التاريخ إلى صفة عارضة.

لقد اضطرب درويسن بسبب قوة التيار الجديد. هو يقرُّ بأن ماهية التاريخ ليست واضحة ولا ثابتة وأن افتراضاته تفتقد إلى الصلابة، باستثناء ما يتعلق بالعمل التجريبي أي الميثيدولوجيا. أما الاتجاهات المختلفة فيمكن أن تتعدد وتتغير تبعًا لكل مؤرخ. وعلى العكس من ذلك لا يمكن أن نشكك في الطابع العلمي لنقد الوثائق أو نقد الأصالة، وبالتالي كل عمل يساعد على الكشف (شارح **heuristique**). على أي الحالات فإن التاريخ لا يقتصر على كونه شرحًا أو أن يرتد إلى نقد الوثائق؛ إذ إنه بمجرد أن يوجد علاقات بين الأحداث يدخل التأويل **interprétation**. والموضوع الصعب هو الهرمينيوطيقا. فهي كذلك لعدة أسباب. أولًا إذا كان التاريخ يفسر ماهو كائن بما كان فإنه مع ذلك لا يمكنه أن يرجع إلى الأصل المطلق. إننا لا نستطيع أن نرجع إلى أكثر من الأصول النسبية أي إلى البدايات التي نفترضها في علاقتها بما نتج عنها. فانطلاقًا مما يحدث، نجد ونحدد وضع البداية النسبية. فالإيمان **la foi**

يمكن أن يؤكد وجود بداية مطلقة. وقد يمكن أن نفترضه نظريًّا ولكن ليس تاريخيًّا. أيًّا كان الأمر فمن المستحيل أن نرجع إلى علة أولى وأي تعليل تاريخي يتأثر بهذه الاستحالة. وأيضًا فإن النزعة الحتمية للوضعية تصبح موضع تساؤل وهذا ينتج الصعوبة الثانية: أي أن المؤرخ يقع في دائرة مفرغة. ولنفترض أننا لا يمكن أن نعرف حقيقة الشيء إلا اذا عرفنا كيف تطور، أي عرفنا أسبابه، ففي هذه الحالة يمكن أن نستدل على الشيء مما كان عليه سابقًا. وعندئذ نلغي التاريخ؛ لأننا نلغي الحرية وعمل الإرادة ومسؤولية الفاعل، وبالتالي العالم الأخلاقي.

فإذا راعينا هذه المشكلات فيمكن أن نكّون فكرة تقريبية صحيحة للتأويل **l'interprétation** – فنحن لا نفسر الواقع التاريخي. مثلًا ثورة ١٧٨٩ أو معركة لايبزج لكي نستدل على الظروف والشروط التي أوجدت نتائج ضرورية عنها. بل على العكس نحن نفسر المواد التي حصلنا عليها؛ لكي نبحث عن فهم دقيق لما يتجاوز الوقائع التي تشهد عليها. فتفسيرنا هو طريقة في تحريك المواد التي جفت وتخشبت.

كل مؤرخ يسعى إلى توضيح ما هو كامن في الأحداث. والكامن هذا لم يدركه أو يعرفه سواه من المؤرخين. ولهذا السبب يتناول المؤرخون الآخرون في كل مرة التاريخ من وجهات نظر أخرى. ويمكن القول بأن الأمر لا يتعلق بتحديد قوانين التاريخ، ولكن قوانين المعرفة التاريخية.

وبهذه المناسبة، فإن درويسن يحلل الأشكال (أو الصور) المختلفة للتفسير (التفسير البرجماتي وتفسير الشروط والتفسير السيكولوجي وتفسير القوى الأخلاقية والأفكار) مما سبق لنا عرضه في الصدد من النماذج التي قدمها المؤلفون السابقون.

فالأساس أنه بناء على تمييزه بين الطبيعة والتاريخ ميَّز درويسن بين نوعين من المناهج، وكان أول من وضع التعارض بين التفسير **l'explication (erklären)** والفهم **verstehen**. المنهج الأول خاص بعلوم الطبيعة، وأما الثاني فخاص بعلوم

الروح التي يسميها (علوم أخلاقية) **sciences morales**. ونحن نعرف مصير هذا التمييز في الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) الألمانية، بعد أن تناولها دلتاي الذي استخرج منها عنصرًا أساسيًّا لنظرية عامة في العلوم الإنسانية. وكذلك ياسبرز **Jaspers** وماكس فيبر **weber**. وهو ما سنتناوله فيما يلي.

وعلى كل حال فإن درويسن لم يشرح **explique** ويعلق على هذه التفرقة إلا في عرض لكتاب لباكل **Buckle** عنوانه **تاريخ الحضارة الإنجليزية**، حين كان يوضح أن العلم التاريخي والعلوم الأخلاقية لا يمكن أن ترد إلى نموذج علوم الطبيعة. فالغاية منها على العموم ليست التحديد الكمي للظواهر، بل فهم الأحداث **la compréhension**، أي البحث عن العوامل التي تساعدنا على فهم الإنسان وإبداعاته الفنية والاجتماعية وغيرها.

فالروح فقط هي التي بها ذاكرة، أما الطبيعة فليست كذلك، وما يبحث عنه الإنسان في التاريخ ليس هو نفس الشيء الذي يهمه في الطبيعة. إنه يحاول أن يعرف نفسه، فالغاية مختلفة في الحالتين.



الفصل الرابع

التيار الوضعي

كانت الفلسفة الوضعية في مبدئها فلسفة فرانكو إنجليزية. ومن المعروف أن أول من أكد على أن العلوم الإنسانية هي علوم وضعية هو سان سيمون، الذي عمل أوجست كونت سكرتيرًا له. وقد قدم سان سيمون نظرية شاملة في العلوم سواء منها الفيزيائية أو الأخلاقية واعتمد على أساس فكرة الجاذبية، فهي القانون الذي يخضع له العالم كله وبه يحكم الله هذا العالم. وكان أول بحث في هذا الموضوع هو **مذكرة في علوم الإنسان**. وهو دال على نظرية في العلوم الإنسانية بمحتواه أكثر من عنوانه، من حيث تأكيده على أن يكون علم الإنسان «وضعيًّا» في مقابل «ظرفي»[١]. والذي سار على هذا الاتجاه بعد ذلك هو أوجست كونت وستيوارت مل، ثم هربرت سبنسر الذي أضاف إلى الوضعية نظرية تطورية[٢].

بالرغم من أن تويستن **Twesten** سعى لنشر الأفكار الوضعية في ألمانيا منذ عام ١٨٥١ إلا أنها لم تصبح قوة ضاربة في الفلسفة الألمانية إلا بعد ذلك بعشر سنين. وينبغي الإشارة إلى تأثير ترجمة كتاب **المنطق** لجون ستيوارت مل بواسطة

---

(1) *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, **Paris, éd. Anthropos, 1966, t. v, p. 17**

(٢) لا مجال هنا لتقديم المدرسة الوضعية، ولكن فقط بعض المؤلفين الذين بلوروا نظرية عامة في العلوم الإنسانية انطلاقا من الوضعية.

شيل Schiel في ١٨٤٩، بالإضافة إلى كتاب باكل **تاريخ الحضارة** عام ١٨٦٢، الذي أثار في نفس العام ردًّا من درويسن في مجلة **كتابات تاريخية** يدافع فيه عن التراث الألماني ولا سيما الهرمينيوطيقا، وأيضًا كتابات فون إيتلبرجر مؤرخ الفن وجومبيرز مؤرخ الفلسفة والمتخصصون في الثقافة الجرمانية مثل جريم وشيرر. وهذا الأخير كان أحد أساتذة المنهج المقارن، ولكنه أيضًا فتح الباب أمام التصور السيكولوجي للعلوم الإنسانية. ومن أهم خصوصيات الوضعية الألمانية التي سيحاربها هوسرل فيما بعد، هي الاهتمام بإعطاء أساس سيكولوجي للعلوم الإنسانية. وكانت هذه على سبيل المثال حالة المؤرخ كارل لامبريشت الذي كان يرى في علم النفس «ميكانيكا علوم الروح، ولا سيما التاريخ»، وأيضًا «الخيط الموجه للتعقل» للعلوم الإنسانية[1]. وهو أيضًا مؤلف تصنيف للعلوم الإنسانية يقسمها إلى علوم الروح التطبيقية وعلوم الروح التكوينية. في الفئة الأولى يضع اللاهوت والتشريع والاقتصاد والسياسة، وفي الثانية اللغويات وتاريخ الأدب والفنون وبشكل أعم العلوم التاريخية. علم النفس بوصفه ميكانيكا سيكولوجية هو وحده القادر على تفسير الأنشطة الإنسانية والظواهر الاجتماعية، وبالتالي هو أساس التفسير التاريخي الذي يتحكم بدوره في مسيرة علوم الروح الأخرى. على أي حال سوف نكتفي هنا بمثل ألماني أساسي لهذا الاتجاه وهو وليم فوندت.

١- علم الاجتماع عند أوجست كونت علم متخصص وشامل في آنٍ:

فلسفة أوجست كونت وتصنيفه للعلوم معروفان. لذا سنخصص عرضنا هنا للخطوط العريضة لنظريته في العلوم الإنسانية. فعلم الاجتماع بعد أن أصبح علمًا وضعيًّا قام بإكمال الفلسفة الوضعية؛ لأنه يسمح للعقل الإنساني بتجاوز التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية في تحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. بعبارة أخرى، بفضل علم الاجتماع يصبح العلم فلسفة وضعية أو نظام عام للمعرفة

(1) K. Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*, 2 éd., Berlin, 1909, p. 16-17.

الإنسانية. هذا الإنجاز السوسيولوجي هو الذي يسمح ببلورة نظرية عامة وتصنيف للعلوم. ولكي نفهم فكر كونت يجب أن نعتبر علم الاجتماع في آن علمًا متخصصًا أي فيزياء اجتماعية تحلل الظواهر الاجتماعية، وعلمًا عامًّا يضع تحت عباءته التخصصات المتنوعة التي نطلق عليها علومًا إنسانية، مثل الإثنولوجيا والاقتصاد وعلم السياسة.. إلخ، وأخيرًا علمًا فلسفيًّا يحيط بتطور العقل الإنساني في شكل ترتيب نسقي لمجمل العلوم والمؤسسات والمعارف والأفعال. فهو إذنْ علم متخصص وشامل في آن، أو بمعنى أدق هو علم متخصص دوره أن يكون شاملًا. ولهذا فهو آخر علم في التصنيف، وبعده لا علم آخر يضاف. وكذلك فالنظرية التي يقدمها لنا تعادل ما نسميه اليوم نظرية عامة في العلوم الإنسانية وإلى حد ما، نظرية في العلم ذاته.

وعلم الاجتماع منظورًا إليه من زاوية تصنيف العلوم والذي هو نظرية في العلم هو علم مستقل لأنه أحد العلوم الأساسية، وعلم تابع لأنه لم يتمكن من أن يتكون تاريخيًّا إلا بعد الخمسة الآخرين. هذا «التضامن» بين العلوم يفسر ليس فقط أن الظواهر الاجتماعية متلاحمة فيما بينها، ولكنها أيضًا متلاحمة مع الظواهر العضوية وغير العضوية بحيث إن دراسة الوسط الاجتماعي تقتضي دراسة الوسط الطبيعي والعضوي. والمجتمع بهذا المعنى يمثل نظامًا طبيعيًّا[١] يخضع لقوانين ثابتة[٢]. ويتمثل دور علم الاجتماع في اكتشاف قوانين هذا النظام وتطوره على أساس نموذج القسمة في الفيزياء والبيولوجيا بين الاستاتيكي والديناميكي. وبالتالي القوانين الاجتماعية هي من نفس نمط قوانين العلوم الأخرى فقط بدلًا من تطبيقها على النظام الطبيعي أو النظام الحيوي تطبق على النظام الاجتماعي، وهذه الأنظمة

(١) «الوضع الفردي يكون تابعًا للوضع الاجتماعي، والوضع الاجتماعي للوضع الحيوي الذي يكون بدوره تابعًا للوضع المادي»، **Système de politique positive, 5 éd. Paris, 1929, t. IV, p. 54**

(٢) «من الآن ، لا يوجد في الفلسفة السياسية نظام إلا بإخضاع الظواهر الاجتماعية، مثلها مثل غيرها، لقوانين طبيعية لا تتغير»، **Cours de Philosophie positive, Paris, 1939, t. IV, p.310**

المختلفة ليست إلا تعبيرات مختلفة عن نفس الطبيعة. كما يتأكد تلاحم العلوم إلى جانب الموضوع والمكانة تتأكد أيضًا من جانب المنهج. فكل عمل منهجي يستخدمه علم يصلح بالضرورة للعلوم الأخرى بحيث يمكننا استخدامها بلا تمييز، إلا أن كل علم يحبذ منهجًا خاصًّا تبعًا لنوع النظام الذي يدرسه. وبالتالي إذا كان علم الاجتماع يستخدم الاستدلال الرياضي والتجريب الخاص بالعلوم الفيزيائية والمنهج المقارن الخاص بعلوم الحياة، فإنه له تفضيل للمنهج التاريخي الملائم لتحليل تطور المجتمع. وهكذا يتوصل كونت إلى الاحتفاظ بوحدة العلم مع مراعاة تنوع وغيرية كل علم من العلوم الستة الرئيسة. فهو يرد، كما تفعل النزعة الطبيعية، علم الاجتماع إلى العلوم الأخرى بشكل يجعله دائمًا مقلدًا وتابعًا، ولكن يحتفظ له بأصالته وخصوصيته في تناول موضوعه.

العلوم الإنسانية عند ستيوارت مل:

ليس ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) هو أول من بحث العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ولكنه أول من حاول أن يوضح علاقة العلوم الإنسانية أو العلوم الأخلاقية بصورة منهجية[1]. وهذه المبادرة كانت حاسمة للإبستمولوجيا اللاحقة فقد أصبحت في أعقابه مشكلة مهمة في ألمانيا.

ووحدة العلوم عند مل تفترض الوحدة المنهجية للاستدلال العلمي. وعند مل أن كل تفكير علمي بلا استثناء يرتد إلى الاستقراء **l'induction**. ويصدر عنه أو يتفرع منه التجريب والاستدلال، ومن ثم ينتج نوعين من العلوم: علوم تجريبية تقوم على الاستقراء؛ وعلوم استدلالية تفترض مزيدًا من الاستدلالات ابتداء من استقراءات سابقة. وإرجاع كل العلوم إلى الاستقراء يثبت أنه ليس بينها اختلاف في الطبيعة بل في الدرجة.

---

(1) St. Mill, *Système de logique dédctive et inductive*, **2 vol. Paris, 1866**

وهذا أيضًا صالح لعلوم السلوك والأفعال الإنسانية، إلا أنها ما زالت لأسباب معينة علومًا غير مكتملة. ومع الزمان سوف تصبح علومًا دقيقة مثل تلك التي تتسم بالدقة حاليًا. إن مثلها في ذلك مثل علم المناخ الذي تتوافر له كل شروط العلم الحقيقي، عدا أننا لم نعرف بعد تركيبة القوانين التي تفسر انخفاض الحرارة والضغط والتبخر وما يسمح بإقامة تنبؤات دقيقة. الأفعال الإنسانية تخضع هي أيضًا لقوانين مثل العلوم الحقيقية، إلا أننا لم نعرف بعد بدقة كافية الأسباب التي تدفعنا للتصرف في هذا الاتجاه أو ذاك.

وغاية مل هي في النهاية أن يكون هو فرنسيس بيكون العلوم الأخلاقية. وهذه العلوم الأخلاقية وإن كانت استدلالية، إلا أنها ليست استدلالية مجردة على نحو ما تكون الهندسة، بل استدلالية عينية محسوسة (**deduction concrete**)، وهذه الاستدلالات ليست ممكنة إلا إذا أقمنا علم الطبيعة الإنسانية أو «علم الروح» مسبقًا عبر طريق الاستقراء التجريبي.

بيد أن عناصر هذا العلم موجودة مسبقًا، وهي قواعد الخبرة الإنسانية بوجه عام، والتي يلزم تطويرها بصورة دقيقة حتى تصبح قوانين تجريبية للعقل، «قوانين عقلية أولية» التي يقدم تداعي الأفكار نموذجًا لها. يتعلق الأمر إذنْ بعلم نفس تجريبي، يقول عنه «إنه يمثل الجزء الكوني والمجرد لفلسفة الطبيعة الإنسانية، وكل حقائق الخبرات الإنسانية، وهي بوصفها حقائق يجب أن تكون نتائج لهذه القوانين. هذه القوانين هي بلا شك قوانين تجريبية، وبالتالي ليس لها أي سمة عامة؛ لأنها ليست صحيحة إلا في حدود الظروف التي نلاحظها فيها. كما ينبغي الرجوع منه إلى الأسباب التي تفسرها، أي بلورة ما يسميه ميل «قوانين سببية» والتي يشكل مجموعها علمًا جديدًا يُسميه إثولوجيا **éthologie** أو علم تكوين الشخصية، ويمكنه أن يكون فرديًّا أو جماعيًّا بحسب ما إذا كان يتساءل عن سمات شخصية لفرد أو سمات قومية لبلد من البلاد. ومن الممكن عن طريق الاستدلال تكوين العلوم الأخلاقية مثل علم

الاجتماع وعلم السياسة والاقتصاد «بينما يكون علم النفس بأكمله علم ملاحظة وتجريب، فإن الإثولوجيا كما أتصوره، استدلالي تمامًا. الأول موضوعه معرفة القوانين البسيطة للعقل، والثاني يسعى لمتابعة عملية التركيب المعقدة للنتائج.

قبل تحديد هذه العلوم العديدة ينبغي أن نحدد طبيعة الاستدلال المقصودة، فهو «عيني» بمعنى أنه يستنتج قانونًا لكل نتيجة من قوانين العلية التي تعتمد عليها هذه النتيجة، وليس من سبب واحد كما في المناهج الهندسية، ولكن من قوانين كل الأسباب التي تمارس تأثيرها في مجملها لتؤدي إلى هذه النتيجة. بعبارة أخرى إنه لا يزعم أن ظاهرة ما ستنتج بالضرورة، ولكنه يبين أنه في ظروف معينة يمكن أن ينتج هذه النتيجة، إلا إذا مثلت الأسباب الغريبة عن هذا النظام الاستدلالي عائقًا يمنع من حدوث النتيجة. وهذا يعني أن العلوم الأخلاقية إلى جانب كونها استدلالية فهي ترجيحية. فكل القضايا العامة التي يصيغها العلم الاستدلالي هي فرضيات بالمعنى الدقيق للكلمة. فهي قائمة على افتراض اجتماع بعض الشروط، وكيف يعمل سببًا معينًا في ظل هذه الشروط إذا لم يدخل تركيب آخر معها. فإذا انطبقت الشروط المفترضة على مجتمع ما، فإن النتائج تكون حقيقية على هذا المجتمع، على شرط ألا يأتي عنصر آخر لم نأخذه في الاعتبار. وينتج عن ذلك نتيجتان: من جانب، تحدد القوانين السببية، نظرًا لأنها افتراضية، اتجاهات تطور وليست وقائع، ومن جانب آخر، مجمل الاستدلال الصحيح نظريًا يمكن أن يُلغى أو ينحرف في المجرى الملموس بسبب اتجاهات غير مجندة لإنتاج النتيجة التي توقعها الاستدلال. وتبعًا للروح العامة لمذهب مل تتطور العملية الإبستمولوجية حسب القواعد الآتية: نحدد القوانين السببية الافتراضية التي تفسر القوانين التجريبية التي تتحكم في الظواهر التجريبية؛ ثانيًا، انطلاقًا من هذه القوانين السببية نستنتج النتيجة بالاستدلال والذي من المفترض أن يحدث؛ ثالثًا، نتحقق بعد ذلك من الفجوة الموجودة بين ما حدث فعلًا وبين المفترض بالاستدلال.

وكما قلنا فالعلوم الأخلاقية الأساسية هي علم الأثولوجيا أو علم السياسة وعلم الاجتماع والاقتصاد السياسي.

ولن نتوقف كثيرًا عند علم الأثولوجيا السياسية الذي يقول عنه مل إنه «نظرية الأسباب التي تحدد خصائص أمة أو فترة تاريخية»، ولنفحص عن قرب الاقتصاد الذي يعتبره مل نموذجًا لنظرية الاستدلال في العلوم الأخلاقية. فهو يعتبر النوع الإنساني منشغلًا بالحصول على الثروات واستهلاكها. وبالتالي فهو لا يهتم بالسلوك الإنساني إلا من هذه الزاوية، وكأنه لا دافع للإنسان سوى رغباته. ويستدل من ذلك على النتائج مثل الملكية والإنتاج... إلخ. لا عالم اقتصاد يصل به العبث لدرجة أن يتصور أن الاقتصاد يدور في الواقع حسب ترسيمات استدلالية فقط. ولكن بفهمه على هذا النحو يساعد في فهم كيف يتصرف الإنسان إذا كان متأثرًا فقط بالرغبة في الثروة، كما أنه يسمح بإدراك كيف أن دوافع أخرى ناتجة من أنشطة غير اقتصادية تدخل في هذا النشاط. وهذا بالضبط دور العلوم التجريبية في تصحيح اللوحة بواسطة الاستدلال الخالص تبعًا للتغيرات الظرفية وتحليل الفجوة بين النموذج الاستدلالي والواقع. وفي علم الاجتماع، بحسب مل، يعمل ضربان من الاستدلال: الأول مباشر والثاني يسميه عكسيًّا أو تاريخيًّا. الأول مطابق لما عرضه في الاقتصاد، يستنتج النتائج بالبرهان ثم يتحقق منه بعد ذلك بالملاحظة، والثاني مشابه لما أورده أوجست كونت، يحلل تطور دولة أو مجتمع حسب قوانين التواجد المشترك والتتابع.

٣- النزعة النفسانية عند فونت W.Wundt :

كان فونت فيلسوفًا ومنظرًا للعلوم على الرغم من أنه لا يعرف في هذه الأيام كأحد مؤسسي علم النفس العلمي. وقد حاز شهرة كبيرة في حياته واعتبر واحدًا من كبار المفكرين. وقد عرض نظريته في كثير من كتاباته، وكان أهمها هو كتابه **في المنطق**.

ونجد عناصر نظريته في أغلب مؤلفاته، ولكنها معروضة في كتابه **في المنطق** بصورة منهجية. وفي الطبعات المختلفة لهذا الكتاب كان يعدل بعض النقاط ويخفف من غلواء بعض التأكيدات، وذلك بسبب نجاح النزعة التاريخية التي تزعم الاستقلالية التامة للعلوم الإنسانية، ولكن روح أطروحته العامة لم تتغير. وهو ينطلق من فكرة أن العلوم الإنسانية موجودة، وعلى عكس ما يعتقد مل لا ضرورة لتكوينها. والمشكلة التي لم تحل هي أساس هذه العلوم. وهي بالطبع لها خصائص منفصلة عن علوم الطبيعة وينبغي مراعاة ذلك، ولكن يظل حقًّا أن موضوعات علوم العقل هي دائمًا في نفس الوقت موضوعات للطبيعة[١]. تكمن المسألة في إيجاد علم مستقل بما فيه الكفاية يستخدم نفس عمليات علوم الطبيعة ويكون قريبًا من علوم العقل.

ورأى فونت أن علم النفس يقوم بالنسبة لعلوم الروح بما يقوم به علم الميكانيكا بالنسبة لعلوم الطبيعة[٢]. ولا يعني هذا أنه قد أخذ علم النفس باتجاه ميكانيكي؛ لأنه اتخذ الاتجاه الإرادي **volontariste**، فظواهر الروح مرتبطة بالجسد وهي لا تختلف عن ظواهر الطبيعة، ولكن طريقة فهمها تختلف عن طريقة فهم ظواهر الطبيعة؛ لأن ظواهر الطبيعة تخضع للتجربة المباشرة، أما ظواهر الروح فتخضع لتجربة حية معاشة؛ وذلك لارتباطها بالقيم، والقيم بدورها ناتجة عن نشاط إرادي يهدف نحو غاية معينة. وعلم النفس له ميزة أنه يمكن أن يتقبل التجارب العملية؛ فقد أسس فونت أول معمل لعلم النفس التجريبي عام ١٨٧٩ في لايبزج، لبلورة قوانين كمية مثل قوانين فيبر- فيشنر. ثم إنه على خلاف علوم الطبيعة يتعامل مع الواقع في كليته الملموسة، على أساس أنه كحال علوم الروح ينظر للموضوعات في علاقتها بالذات المفكرة والمدركة.

وكما هو الحال عند مل يؤدي علم النفس دور الوسيط. ويرفض فونت الأثولوجيا

---

(1) Wundt, Logik, t. III , Logik der Geistes wissenschaften; 4 éd., Stuttgart, 1921, p. 11

(٢) وهذا لا يعني أنه من أنصار علم النفس الآلي؛ فقد كان توجهه إراديًّا.

ظاهريًّا فقط، فهو يضع محلها ما يسميه علم النفس الشامل، وهو يتكون من علم النفس الفردي وعلم النفس الجمعي. الأول يدرس الكائن الإنساني في فرديته ولكن ليس في تفرده (فهذا دور علم آخر يُسمَّى علم الشخصية)، فالفرد لديه كائن نوعي، وهو ما يعني أن علم النفس الفردي هو في نفس الوقت علم نفس عام وموضوعه هو تحليل القوانين الأساسية للبنية النفسية وتطور مختلف الوظائف النفسية. علم النفس الجمعي يهتم تحديدًا بالعلاقات الجماعية بين البشر، فموضوعاته هي اللغة، وتتضمن المنطق والفن والأساطير والعادات. ورغم أن المنهج الجوهري لعلم النفس الفردي هو التجريب وعلم النفس الجمعي هو المنهج المقارن (ولدى فونت التجريب والمقارنة مظهران منهجيان للاستقراء). وكلا النوعين من علم النفس يكمل أحدهما الآخر كما يمثل شرطًا له، دون أن يكون هناك أسبقية أو تفوق. فكما لا يوجد جماعة دون الفرد، لا يوجد فرد دون الجماعة، وبالتالي فعلم النفس الشامل يدرس الإنسان في كليته الفردية وعلاقاته الجماعية.

ومن هنا فهو أكثر علوم العقل عمومية، وهو أساس لا غنى عنه لأي علم إنساني آخر. وعلاوة على أنه يحدد قواعد المنطق، فهو أساس غير مباشر لعلوم الطبيعة. إذ يجب الرجوع إليه لتفسير العمليات العامة للفكر التي هي قواعد كل العلوم، سواء تعلق الأمر بالاستقراء أو بالاستدلال، بالتحليل أو بالتركيب أي يسمح لنا بفهم عمليات خاصة مثل التفسير والتشابه.

ونظرًا لأن علم النفس مؤسس القوانين العامة المماثلة لقوانين علوم الطبيعة فهو الضامن لإمكانية الوصول إلى مثل هذه القوانين في علوم العقل. وفي النهاية إذا اعتبرنا أن الأساس هو علم النفس الشامل الذي يجمع بين علم النفس الفردي وعلم النفس الجمعي يمكن أن نقيم تصنيفًا منهجيًّا لعلوم العقل[١]. فهي تنقسم إلى علوم تاريخية وعلوم اجتماعية. موضوع العلوم الأولى هو الصور الزمنية والعابرة للإبداع

(١) حول هذه النقطة يوجد بعض التردد عند فونت، فقد قدم تصنيفًا آخر في الجزء الثاني من كتابه **نظام المعرفة**.

الإنساني، وينقسم بدوره إلى فيلولوجيا ولغويات وميثولوجيا وعلم العادات أو الأثولوجيا والتاريخ. العلوم الثانية موضوعها الصور الدائمة والمؤسسة للمجتمع، وتضم علم الاجتماع والإثنولوجيا والديموغرافيا وعلم السياسة أو الدولة والاقتصاد السياسي وعلم القانون.



الفصل الخامس

دلتاي Dilthey

يمكن أن نقول عن فيلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) إنه كان وسيظل المفكر النظري للعلوم الإنسانية. إن عمله ليس مجرد مرحلة، ولكنه يمثل منعطفًا فتح طريقًا جديدًا للتأمل الفلسفي، انخرط فيه بعد ذلك مؤلفون كثيرون. كما أنه أطلق نقاشًا حاسمًا، على كل فيلسوف ومتخصص في المناهج أن يأخذه في الحسبان. فقد كان أول من تصور إبستمولوجيا مستقلة لهذه العلوم، حتى وإن اعترضنا على ملاءمة طريقته في وضع المشكلة. ومن هنا فإن عمله يمثل الوعي بمجمل مسألة العلوم الإنسانية وأبعادها الفلسفية والمنطقية والإبستمولوجية.

لكي نفهم فكره علينا أولًا أن نعرف أنه جمع في فكره بين أكثر من تيار أو اتجاه مما تعرضنا لهم، فهو في بعض أعماله ينتمي إلى الفكر التاريخي طارحًا السؤال عن «نقد العقل التاريخي». وقد سمح له هذا النقد أن يطرح مشكلة التاريخ ومشكلة الفلسفة ولكن بشكل مختلف عن فلسفة التاريخ الرائجة في أيامه. فهو لا يرى فيها سوى «تسلية بلا جدوى للعالم» في مجرد الوعي التاريخي بنسبية كل مذهب فلسفي، في حين أن السؤال الحقيقي من وجهة نظره هو ضرورة التأمل في هذه النسبية ذاتها. كما أنه ينتمي أيضًا إلى التيار الهرمينيوطيقي؛ لأنه كان تلميذًا لبويك وكاتبًا لسيرة شلايرماخر، وأعاد إحياء هذا المنهج الذي كان النسيان قد طواه.

وأخيرًا، وهذا أمر غير معروف، أنه تأثر بالنزعة الوضعية. ففي شبابه كان عضوًا في حلقة في برلين يسميها أحد أعضائها في سخرية «حلقة المنتحرين»، يلتقي فيها من أدخلوا الوضعية في ألمانيا وخصوصًا شيرر وجريم وشميت. وفي رثائه لشيرر يعترف دلتاي بأنه عرف أعمال كونت ومل وباكل بفضل تلك الحلقة. وطوال مؤلفاته يؤكد مرارًا دينه للوضعية، وإن كان يرفض أن يعطي لعلم الاجتماع الأهمية التي وضعها له كونت وسبنسر، واتجه مثل معاصريه إلى إعطاء الأولوية لعلم النفس مع محاربة النزعة الطبيعية التي سادت في هذا العلم دون الوقوع في الاستبطان.

ولكن هذه الأولوية المعطاة لعلم النفس -والتي تدهشنا اليوم- ليست هي التي تعبر عن أصالة دلتاي. إنها تدل فقط على أن فكره، مثل أي فكر آخر، مرتبط بظروف عصره. بل إن من منجزاته أنه بيَّن هذا الشرط الذى ينطبق أيضًا على عمله. وأيضًا نفهم أنه -وإن كان يقدر أهمية العقل والمناهج العقلية في العلوم- ظل واعيًا بعجز التفسير العلمي عن السيطرة الكاملة على القوى غير العقلانية. وهذا يفسر اهتمامه بالخبرة الشِّعرية التي تكسر انتظام المنطق. إن التفسير بالأسباب لا يفسر عدم انسجام المشاعر والانفعالات ولا تعدد الغايات التي يسعى إليها البشر بأفعال هي في الغالب متناقضة. ولهذا كما يقول ريمون آرون فإن نقده للعقل التاريخي هو أيضًا نقد تاريخي للعقل. فصيرورة العقل لا تكون مستقلة تمامًا لأن تصطدم دائمًا بعقبات التجربة المعاشة العقلانية الخالصة مجردة.

وبهذا المعنى ينبغي أن نفسر قول دلتاي: «العلم الميتافيزيقي ظاهرة تاريخية محدودة، ولكن الوعي الميتافيزيقي للشخص الإنساني خالد».

١- وضعية العلوم الإنسانية

كل جهد دلتاي يتمثل في بيان أن العلوم الإنسانية علوم وضعية، إن لم يكن بحسب مفهوم كونت، فعلى الأقل بحسب مل. وهو يرى أن مل قد قام بمحاولة مهمة[١] بطرحه مشكلة المنهج الملائم لعلوم العقل، ولكنه لا يمكن أن يسير على خطاه؛ لأنه ألحق هذه العلوم بعلوم الطبيعة. فدلتاي يعتقد باسم الوضعية العلمية في التنافر بين منهج هذين النوعين من العلوم. وهذا الاختلاف يرجع إلى ثنائية إبستمولوجية ترجع إلى خصوصية التاريخ. وما يسميه «نقد العقل التاريخي» موضوعه القطيعة مع النزعة الطبيعية التي لا يمكن إنكار جدواها الفلسفية، حيث ساهمت في إبراز هذه العلوم في صور الحق الطبيعي والدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، ولكن تم اليوم تجاوزها بسبب تطور العلوم نفسها.

وبالتأكيد، لا ينبغي أن نستبعد بشكل كامل من العلوم الإنسانية إجراءات تخص علوم الطبيعة حينما تكون خصبة ومفيدة، ولكن رد علوم الروح إلى علوم الطبيعة لا يساعد على تفتحها، بل يعيق تطورها؛ لأنه يؤسسها على نمط آخر من المعقولية. يجب اعتبارها علوم مستقلة. وهناك فكرة تأتي باستمرار في التصور الطبيعي: ينبغي النظر أولًا إلى علوم الروح وكأنها غير موجودة. بيد أنها موجودة منذ أن وُجدت الرياضيات والفيزياء، فعلم السياسة والاقتصاد قديمان مثل العلوم الأخرى، وهي أيضًا وضعية، وإذا كانت النزعة الطبيعية بصدد تكوينها منذ البدء؛ فذلك لأنها لا تتبنى موقفًا علميًّا يتمثل في تحليل مسيرة علوم الروح منذ نشأتها، إن لها فكرة مسبقة ودوجماطيقية عن العلم بوجه عام فلا تمنح لقب العلم إلا إلى ما يتفق مع هذا الانحياز المسبق. ودلتاي، خلافًا للطبيعيين لا يهتم بمشكلة المناهج لأنها مدرسية

---

(1) Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, **Paris, 1942, p. 36, n. 1.**

ومجردة؛ ولكن لأنه يريد الإمساك بشروط المعقولية الخاصة بعلوم الروح، وبالتالي بإسهامها الإيجابي في فهم الناس والأشياء.

صحيح أن أغلب الأعمال الإبستمولوجية لدلتاي ولا سيما كتابه **مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية** ظلت غير مكتملة. ومن جانب آخر تطور فكره كما يبين كتابه **بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية**، حيث يبدو تأثير المؤلفات الأولى لهوسرل. لكنه ظل مخلصًا لمقصده: بما أن علوم الروح موجودة كعلوم فلا جدوى من مناقشة سماتها العلمية انطلاقًا من نظرية مسبقة عن العلم فعالم الإبستمولوجيا لا ينبغي أن يكون بنّاء لها ولكن مؤرخًا، وعلى أساس من المعلومات المتراكمة عن العقل والمناهج التي مارسها المتخصصون في هذه العلوم عليه أن يقيم نظريته. بيد أن هذا التاريخ يعلمنا أن «هذه العلوم، كبرت في وسط ممارسة الحياة»، وهو ما يعني أن موضوعها ليست طبيعة تظل كما هي بوصفها تخضع لقانون الثبات، ولكن مجمل من الأعمال والأعراف كان يلزم أن يخلقها الإنسان أولًا قبل أن يصنع منها علمًا. الإنسان لم يخلق الطبيعة وإنما العالم الاجتماعي، فالكواكب موجودة بشكل مستقل عن إرادة الإنسان ولكن ليس القانون؛ لأنه -كما بيَّن إهرنج- كان يلزم أن يؤسس الرومان نمطًا من القانون قبل أن يكون هناك علم القانون الروماني. وكذلك مع علم السياسة والاقتصاد وعلم الأديان. ومن هنا يقول دلتاي: «العلوم الإنسانية ليست كلًّا مكونًا حسب المنطق، كلًّا تكون بنيته مشابهة لبنية معرفتنا بالطبيعة، لكنه تطور بطريقة مختلفة، ومن الضروري أن ننظر إلى تكوينه التاريخي». بعبارة أخرى هناك أصالة أساسية لعلوم الروح.

والعلم هو عمل إنساني على ضوء نظرية في النقد التاريخي، شأنه شأن القانون والاقتصاد. علوم الروح لا تدرس موضوعًا خارجيًّا، بل تدرس العالم نفسه. إن العقل نفسه أو الإنسان خالق الأعمال الإنسانية بما فيها العلم نفسه يصبح موضوعًا لعلوم الروح ولا يجب أن يحاكي الميتافيزيقا التقليدية في تفرقتها بين حقيقتين

أنطولوجيتين مختلفتين، حقيقة الروح وحقيقة المادة؛ لأن الحقيقة واحدة، ولكن لها طرق مختلفة.

وليست الميتافيزيقا التقليدية صائبة في تفرقتها بين حقيقة روحية وحقيقة مادية؛ لأن الحقيقة واحدة، ولكن طرق معرفتها مختلفة، وليست هناك طريقة واحدة كما تدعي النزعة الطبيعية **le naturalisme**. فهناك حقيقة تُدرك بالتجربة الخارجية، وهناك حقيقة أخرى تُدرك بالتجربة الداخلية. وكلاهما مشروع، ولا تلغي إحداهما الأخرى. إذا كانت الطبيعة خاضعة لشروط الوعي، فهو بدوره خاضع لشروط الطبيعة. ولو سلمنا بذلك، يلزم الإقرار بأن عالم الروح ليس فقط موضوعًا للتمثيل والتجريب، ولكنه أيضًا معاش. «وهكذا تتشكل مملكة للتجربة، مملكة تجد في المعطيات المعاشة لشعورنا الداخلي استقلال للأصل وفي نفس الوقت مادة تخصها ولهذا الأسباب تصبح بالطبع موضوعًا لعلم خاص». والظواهر الاجتماعية النفسية لا تُدرك بالطرق العلمية التي تُدرك بها ظواهر الطبيعة وينبغي مراعاة هذه الخصوصية بالإقرار بوجود «علم لوقائع الروح، علم مستقل ويتم تطوره من مركزه». وينتج عن ذلك أن المعرفة الخاصة بالعلوم الطبيعية ليست سيدة ولا شاملة ولكن لها حدود. ويؤكد دلتاي مرارًا على هذه النقطة: «هي حدود تتوقف على شروط قدرة التجربة لدينا، حدود نراها في كل لحظة في العلوم الطبيعية، ليس فقط حدود خارجية تصطدم بها معرفتنا، ولكن شروط لا تنفصل عن معرفتنا ومحايثة لها». هذه الحدود ليست إذنْ عقبات يمكن أن نزيلها، ولكنها استحالات ترجع لتنوع أنماط معرفتنا.

دون الدخول في تفاصيل التحليلات التي تبرر هذا الموقف، نعي بأن هناك «تمييزًا بين مملكة الطبيعة ومملكة التاريخ»(١)، فكرة العقل تنقسم إلى نصفين، كل منهما يضم فئة من العلوم في مجمل أصلي، وكل منها يصيغ نظامًا لعلوم أصيلة ووضيعة. و«موضوع العلوم الإنسانية هو فهم الحقيقة التاريخية والاجتماعية من جهة الفرد

(1) ibid., p. 15

والمفرد، ومعرفة الترابط الذي يلعب دورًا فعالًا في نشأة ما هو خاص ويحدد قواعد وغايات تطورها». هذا التفرد ينبغي احترامه بوصفه كذلك دون أن يكون مبررًا لتجريد غير علمي مثل الخيمياء التي يوجد ما يشبهها في علوم الروح، ويتخذ شكل «الخرافة»، وهي فلسفة التاريخ التي تعتقد أن بإمكانها أن تخبرنا بسر مصير الإنسانية. وفي المقام الثاني المعقولية التاريخية تعني أن الموضوعات الخاضعة للتحليل هي الأفعال المقصودة والمؤسسة وبالتالي مرتبطة بقيم. وهذه السمة قد رسم خطوطها فقط في مدخل لدراسة العلوم الإنسانية، وعمقها في مقالاته المنشورة بعنوان **عالم الروح**، وبوجه خاص في **إسهام في دراسة الفردية**.

وقد ميز دلتاي فهم الحياة النفسية بأنه يرتبط ويستدعي دائمًا حكمًا بالقيم. فبالإضافة لظواهر الحياة لا بد من البحث في معايير الحكم عليها[1]. ولذلك فإن دلتاي يدخل بالإضافة إلى العلوم التجريبية في مجموعة علوم الروح العلوم المعيارية، أي أن علوم الروح عنده تشتمل على علوم تجريبية مثل السياسة والاقتصاد والاجتماع، وعلوم معيارية مثل الأخلاق وعلم الجمال والشِّعر.

التاريخ وعلم النفس عند دلتاي:

يفهم دلتاي التاريخية بطريقتين: من جانب ارتباط الظواهر بالماضي ومعرفة بهذا الماضي، ومن جانب آخر حضور الصيرورة في كل فعل إنساني، بما فيها ما نحن بصدد إنجازه. فالتاريخ لا يخص فقط ما تم إنجازه، ولكنه نسيج الحياة المستدامة. وبالتالي فكل موضوع للعلوم الإنسانية هو تاريخي حتى وإن لم ندرسه من وجهة نظر المؤرخ. إنه تاريخ لأنه في صيرورة، وهو ما يعني أن العلوم الإنسانية في صيرورة؛ لأنها تتطور بلا توقف مع تطور العقل والفعل الإنساني.

ولأن التاريخ هو الإنسان في تطوره الروحي ونقد الحقيقة الإنسانية هو نقد

(1) *Le monde de l’esprit*, **Paris, 1947, t.1, p. 271-272.**

تاريخي، فالمعرفة التاريخية مختلفة عن المعرفة الطبيعية؛ لأن علوم الطبيعة توجهنا، ربما دون قصد نحو تصور حتمي للعالم. في حين أن العلوم الإنسانية تكشف لنا عن عالم شِعري **un monde poétique** ، عالم صنعه الإنسان، مهما كان موضوع البحث سواء كان سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو دينيًّا أو جماليًّا أو تربويًّا أو غيره. ويكمن الخطأ في أن نعزو لتفسير أفضلية على آخر، بل لا يستغنيان عن بعضها، وإن كان لا أمل في أن يتوحدا يومًا ما.

ورغم أن دلتاي يلح على جعل تاريخية العلوم الإنسانية وموضوعاتها، فهو لا يعتقد أن التاريخ يمكن أن يكون متعقلًا من دونها. فأساس التاريخ ليس تاريخيًّا بل هو السيكولوجيا، فهو يرى التاريخ سيكولوجيا في حالة صيرورة. ودلتاي هنا متفق مع فونت وستيوارت مل وتين على أساس ومفهوم سيكولوجي مختلف. إنه السيكولوجيا الوصفية **descriptive** لا السيكولوجيا الطبيعية القديمة. وحول هذه النقطة يكتفي كتاب **مدخل لدراسة العلوم الإنسانية** برسم الخطوط العريضة[١] التي سيطورها في **عالم الروح**، ولا سيما في مقالة «أفكار بشأن السيكولوجيا الوصفية والتحليلية». ولا يهمل دلتاي علم النفس التجريبي، ولكن يرفض قصوره في فهم عالم الروح؛ لأنه يهمل الفردي والتجربة الحتمية ومعناها في داخل منظومة ظواهر الحياة. أما علم النفس الوصفي، فإنه ينظر بنظرة تكاملية لمجموع الظواهر النفسية، ولا يحاول أن يعزل ظاهرة بعينها محددة عن غيرها.

«أعني بعلم النفس الوصفي وصف العناصر البسيطة أو المركبة التي نلقاها في كل حياة نفسية إنسانية والتي لها تطورها العادي وتشكل مجمل متفرد لا يضيفه العقل ولا يستنتجه ولكنه يُعرف بخبرة الحياة نفسها. علم النفس هذا إذنْ هو وصف وتحليل لمجمل ما تقدمه الحياة نفسها»[٢]. وإذا أدى دورًا أساسيًّا في العلوم

(1) *Introduction à l'étude des sciences humaines*, **p. 49**

(2) *Le monde de l'esprit*, **t. 1, p. 158.**

الاجتماعية؛ فذلك ليس فقط لأنه يقرُّ بأصالة الحياة المباشرة والمعاشة، ولكن لأنه شرط للمعرفة: «أساس نظرية المعرفة يكمن في الشعور الحي والوصف المقبول عمومًا لهذا المجمل النفسي... نظرية المعرفة هي علم نفس في حالة حركة».

وعلى هذا الأساس، فإن دلتاي يحاول أن يقدم أساسًا لنظرية المعرفة في كل علوم الروح لا يعتمد على المنطق القديم، ولا يحاول إصلاح المنطق القديم كما فعل فيندلباند، ولكنه يعتمد على افتراض طبيعة إنسانية تستوعب كل الظواهر الفردية[1]. ودون هذه النظرة الشاملة تظل الظواهر النفسية في تشتت وغير معقولة دون رابط أو داعم.

هذه النظرية الجديدة التي وضع خطوطها العريضة دلتاي وحده دون أن يضع لها بنية منهجية يجب أن تؤسس على مراقبة المسيرات التي تابعها كل من ساهم حتى الآن في تطور علوم الروح، والتي تجاهلها عن عمد المنظرون الطبيعيون بسبب فكرتهم المسبقة عن العلم. العمليات الأساسية هي الآتية: أولًا علم السيرة التي يرى أنها تمثل الواقعة التاريخية الأساسية في حالتها الخالصة؛ فهي عملية نمطية لا تكفي بالتأكيد، لكنها تسمح بتحديد الخلافات، وتبرز تقاربًا على أساس تحليل الدوافع، ثم بلورة الأنماط. ولهذا المفهوم فضل الجمع بين التعميم والتخصيص وتسهيل التنوع الذي يحدث داخل مجمل، وكذلك إجراء المقارنات الدالة[2].

ولقد وضع دلتاي أسس هذه النظرية الخاصة بالمعرفة، وهي نظرية لم يلتفت إليها الطبيعيون. وقد أكد دلتاي على فكرة البناء **structure**؛ لأنها تأخذ في الاعتبار أنساق العناصر المختلفة على أساس غايتها الواعية أو غير الواعية. وتطوير هذه المفاهيم المختلفة، وإن كان يمكن أن يتم أيضًا بواسطة المناهج الخاصة بالعلوم التجريبية، فإنه يقتضي إلى جانب ذلك الاعتراف بشرعية مسار يتجاوز العلامات

---

(1) *Introduction à l’étude des sciences humaines*, **p. 5.**

(2) *Le monde de l’esprit*, **t.1, p. 275, 306**

الخارجية؛ لينفذ إلى باطن الأشياء التي تحللها وهي الفهم. يقول دلتاي: «نحن نشرح الطبيعة، ولكن نفهم الحياة النفسية». وخلافًا للتفسير الذي هو إجراء شرعي حتى في علوم الروح، فإن الفهم يتفادى التفكيك «الكيماوي» لمعطيات الخبرة لكي يبني بعد ذلك انطلاقًا من عدد من الفروض العقلية؛ لأن الفهم يعتبر المعاش معطى أوليًّا، وأساسًا ينبغي تعميقه وإدراكه في كليته دون إجراء أي قسمة اصطناعية. ولا ينبغي الخلط بينه وبين الاستبطان، ليس فقط لأنه يطبق أيضًا على المعرفة بالآخر وبالكليات الاجتماعية والثقافية، ولكن لأنه أيضًا وعي بأحكام القيمة وبالنوايا المتضمنة في الأفعال الإنسانية.

وعلى عكس الملاحظة والتجريب التي تظل خارجية وغريبة عن موضوعها هو يحاول أن يوائم بنيويًّا النفس المتحركة مع الفعل المتطور ككل واحد في موقف ملموس ومتفرد. يتعلق الأمر بعملية عقلية وخطابية تخضع لقوانين المنطق، ولكنها ليست عقلانية خالصة كالبرهان؛ لأنها تُؤسَّس أيضًا على التعاطف الذي لا غنى عنه لتعقل ما هو متفرد.

الهرمينيوطيقا الدلتاوية:

لقد حاول دلتاي أن يؤسس هذا المنهج المعروف باسم الهرمينيوطيقا بصورة أكثر وضوحًا من سابقيه شلايرماخر وبويك؛ لأنها منهج شعري وعلمي على غرار المعنى المزدوج الدلتاوي للتاريخية. ويعرفه بأنه العملية التي تجعلنا نعرف الحياة النفسية بمساعدة علامات محسوسة هي تجليات لها. بعبارة أخرى لوضعنا علم النفس جانبًا يكون كشفًا للدلالات وهو منهج يفسر الأقوال والكتابات والأفعال. ويحافظ على فرديتها وعلى أصالة التجربة، في المفاهيم اللازمة لوصفها وتحليلها. فيمنع بذلك علوم الروح من الغرق في التراكم المفرط، فتكتفي بتحليل الأسباب أو الدوافع التي نرصها بعضها جنب بعض على غرار بعض الكتب التي تقوم بتعداد العوامل النفسية والاجتماعية والديموغرافية والثقافية، وهكذا دواليك. من الواضح

أن تفسيرًا بهذا المعنى يقوم على أساس نظرية لا تسعى فقط لإدراك عناصر الكل، ولكن أيضًا دلالتها. ومن هنا هي مرتبطة بعبقرية المفسر فهي تقوم على تعاطف يتزايد بفعل المعاشرة الناتجة عن دراسة مستمرة للمؤلف المقصود، كما أنه من الممكن أن نستخرج من التفسير الذي قدمه نقاد بارعون بعض القواعد الفنية التي تفيد من هم أقل مهارة. وعلى أساس الفهم السابق، فإن الهرمينيوطيقا عند دلتاي تحاول التوفيق بين التأويل والتفسير على أساس أنها درجات.

ونحن نخطئ حين نجعل من دلتاي مُنظِّرًا أقام تميزًا حادًّا بين الفهم comprehiension والتفسير explication؛ لأن العلوم الإنسانية ليست مجرد تحليل للفردي والخاص كما يرى سيمل simmel الذي لا يبالي بوجود نظرية عامة شاملة؛ لأن في ذلك إغفالًا لما سماه هيجل الروح الموضوعي esprit objective، وإن كان بمعنى مختلف.

يشير الروح الموضوعي عنده إلى مجمل التعبيرات الحيوية للإنسان، من اللغة إلى الدين مرورًا بالأعمال السياسية والفنية والاقتصادية والعلم نفسه. أي أن كل موضوعات علوم الروح هي التي تكونها، ليس مع كون هذه العلوم معزولة عن بعضها وتكون مرتعًا للتجريد الذي يقتل، ولكن في تضافرها حيث تشكل جماعة. وبفضل هذه العلاقات لا تقدم فقط دلالة معقولة للتاريخ سواء كان كيانًا مستمرًّا مثل القانون أو حدث عابر. فهي تربط أيضًا الإنسان بماضيه، وتقدم الحياة وتطورها رهن بهذا الماضي. لا يتعلق الأمر إذنْ بفلسفة للتاريخ؛ لأن العلم لا يستطيع أن يقول لنا ما هو مستقبل الإنسان، ولكن بالفهم النظري للإنسان بوصفه طبيعة في حالة صيرورة تاريخية.

وقد كان في نية دلتاي أن يقدم تصنيفًا لعلوم الروح وأساس هذا التصنيف أو قاعدة العلوم عنده هي علم النفس. ومن هنا فقد رأى أن أول فئة من العلوم هي العلوم النفسية أو الأنثروبولوجية، فإنها تفسر الوحدات الفردية التي يفترضها

التاريخ والمجتمع، ولكن ليس بمعنى أن الأفراد أسبق من الجماعات. فالمجتمع في نظره ليس تجميعًا لأفراد، ولكن الفرد والمجتمع معطيات مباشرة متزامنة. هذه العلوم تشكل أساسًا لفئتين أخريين. الأولى علوم اجتماعية، والثانية علوم ثقافية. الأولى تهتم بفحص التنظيم الخارجي للمجتمع ومؤسساته وصوره سواء كانت عابرة، ودائمة مثل الدولة والكنيسة والطوائف والأسرة. الثانية تحاول فهم عالم القيم والغايات سواء كانت فنية أو علمية أو دينية أو سياسية أو أخلاقية التي هي أساس رؤية العالم. بعبارة أخرى الأولى تحلل المحددات المفروضة على الإنسان ومحيطة، والثانية الابتكارات التي بواسطتها يعقل الإنسان نفسه في النظرية والتطبيق.

❊ ❊ ❊

الفصل السادس

التعارض بين النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية

إن التعارض بين الطبيعة والتاريخ يرجع إلى كانط، فقد حل في القرن التاسع عشر محل التفرقة الكلاسيكية بين الروح والجسد أو الفيزيائي والأخلاقي أو الروح والمادة. وقد ساعدت أعمال دلتاي وخاصة كتاباته عن العلوم الإنسانية على نشر هذه التفرقة في الأجواء الجامعية، وأصبحت مساوية للتعارض بين الضرورة والحرية.

وقد ظلت في عهده وبعده من أهم قضايا الفلسفة. وانقسمت المدارس بعده إلى طبيعية وتاريخية. وكانت كل مدرسة أو كل اتجاه يحمل في طياته افتراضات ميتافيزيقية. فأنصار النزعة الطبيعية كانوا يعارضون الأديان ويعلنون الإلحاد وليس هنا محل للدخول في التفاصيل.

النزعة الطبيعية:

للنزعة الطبيعية معانٍ مختلفة في الأدب والإبستمولوجيا والفلسفة. ففي الفلسفة تعني استبعاد كل ما يفوق الطبيعة. وفي نظرية المعرفة تعني إنكار تميز العلوم الإنسانية؛ لأنه ليس هناك إلا نموذج واحد لكل العلوم هو نموذج العلوم الطبيعية. فالتقدم الهائل للكيمياء والفيزياء في الفقرتين ١٨، ١٩ جعل باقي العلوم لا تطمع في أي تقدم ما لم تتخذ مناهج هذه العلوم. وقد سادت هذه النزعة في فرنسا وإنجلترا،

ولا سيما ألمانيا التي تسمح جامعاتها لمتخصصين في العلوم الطبيعية أن يصلوا إلى مراكز الأستاذية في الفلسفة مثل فونت الذي كان مساعدًا لعالم الفيزياء هولمهولتز قبل أن يقوم بتدريس علم النفس والفلسفة. وهي أيضًا حالة ماخ الذي كان أستاذًا للفيزياء قبل أن يصبح في ١٨٧٥ أستاذًا للفلسفة في جامعة فيينا، والنموذج الأحدث هو فايسزيكر الذي أصبح أستاذًا للفلسفة في جامعة هامبورج، وهكذا أمكن لمنظري العلوم تأسيس نظريتهم الفلسفية على علومهم السابقة.

وعلى الرغم من أن النزعة الطبيعية قد فقدت أهميتها اليوم لبساطتها، إلا أن أثرها لا يزال موجودًا، خاصة في الماركسية التي تعتبر الروح مجرد إشعاع من المادة. وربما وجدت في المستقبل نجاحًا في صور أخرى.

وتتميز النزعة الطبيعية بالخصائص الآتية:

١. أن العلوم الطبيعية هي النموذج للعلوم الإنسانية التي تأتي معاييرها من خارجها.

٢. أنها تميل إلى توحيد كل الموضوعات بصورة تصل إلى حد اللامبالاة بالقيم الكلية كما تمحو خصوصيات الأفراد. فهي لا تفرق بين لوحة لرسام عظيم ورسوم هاوٍ مبتدئ. وبالتالى فهي رد ابتكارات النشاط الإنساني سواء في الأخلاق أو الدين أو الفن إلى محدداتها المادية أو الفنية.

٣. بما أن العلوم الطبيعة تمثل معيارًا لكل عملية، فهي تقلل من شأن إجراءات العلوم الإنسانية التي لا تتفق مع علوم الطبيعة. وبالتالي فهناك علوم أعلى وعلوم أدنى.

٤. هي حيث من المبدأ معادية لكل ميتافيزيقا وتضعها في صف الفكر البائد والعلم غير الرشيد، دون أن تنتبه إلى أنها أعادت إدخالها بخداع تحت غطاء المادية أو التطورية أو الأخلاقية أو النزعة السلمية السياسية.

٥. وأخيرًا، تعلي من شأن النشاط العلمي على حساب أي نشاط إنساني آخر. أي النزعة العلموية التي تجهل غالبًا أن أي نظرية عن العلم هي نظرية فلسفية، وليست نظرية علمية بالمعنى الدقيق للكلمة.

١- تعدد النزعات الطبيعية

من الصعب بالنسبة لنا تخيل النجاح الهائل للنزعة الطبيعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فمؤلفات مثل **دورة الحياة** لمولشوت، **والقوة والمادة** لبوخنر، **وألغاز الكون** لهيكل قد تُرجمت إلى أكثر من لغة. ورغم ذلك لم تكن وجهات نظرهم منسجمة، فهناك حذر عند عالم الفسيولوجيا دوبوا- ريمون في كتابه **حدود معرفة الطبيعة** والذي يتعارض مع سذاجة عالم الجيولوجيا هيكل. فالأول، بفضل تصور دقيق للعلم، يعترف بحدود للتفسير العلمي، والثاني الرئيس لجمعية علمية وهي الواحدية monisme ، كان يعتقد أن العلم قادر على حل جميع المسائل أخلاقية أو دينية أو غيرها. لن نعرض لهذه التنوعات بالتفصيل، وإنما سنحاول تجميعها بحسب افتراضاتها المبدئية، ثم نعرض بالتفصيل لمذهب هيبوليت تين كمثال توضيحي.

ويمكن لنا تصنيف النزعات الطبيعية في الفئات الآتية:

١- من يهيئون لأنفسهم أساسًا فلسفيًّا هو المادية سواء كانت ميكانيكية لدى مؤلفي القرن الثامن عشر مثل لامترى، أو جدلية لدى الماركسيين، أو عضوية أو حيوية مثل هيكل الذي كان يرى في الإنسان تجميعًا للمادة والطاقات الحيوية. وتقترن هذه المادية في الغالب باتجاه معادٍ للدين كما في حالة جمعية هيكل. وآخرون يجعلون أساسهم نزعة حسية مثل زين في كتابه **نظرية المعرفة** ، ١٩١٢. أو مجرد النفعية عند كيد في كتابه **التطور الاجتماعي** ١٨٩٤.

٢- من يتخذون نموذجًا لهم، إما العلوم الطبيعية بوجه عام أو علم متخصص مثل الميكانيكا والفيزياء والبيولوجيا أو الفسيولوجيا، أو العلوم المسماة طبيعية وهي (الجيولوجيا وعلم الحيوان والجغرافيا)، أو علم النفس باعتباره علمًا طبيعيًّا. فهناك بالفعل اختلاف يتجاوز مجرد الأسلوب بين النزعة الطبيعية عند فوجت المتخصص في علم الحيوان في كتابه **الإيمان بالفحم والعلم** ١٨٥٤، وعلماء الأنثروبولوجيا مثل فيرى ولامبروزو أو ماخ الذي يجمع بين الفيزياء والبيولوجيا.

٣- الذين ينطلقون من مبدأ أو نظرية أو مفهوم في العلوم الطبيعية مثل مبدأ الحتمية أو مفهوم الحق الطبيعي (لو دانتيك، **حدود المعروف** ١٩٠٣) أو نظرية التطور (بول ري، **أصل الشعور الأخلاقي** ١٨٧٧ أو سبنسر) أو فكرة الطاقة (سولفاي، **صيغ لمدخل للطاقة الفيزيائية النفسية** ١٩٠٦) و(أوستفالد، **الأساس الطاقي للمعارف الثقافية** ١٩٠٩)، وأخيرًا مفهوم الوسط أو البيئة عند تين. وحتى وإن ادعى مؤلفون انتسابهم لنفس المبدأ فإن توجهاتهم تختلف. فمثلًا مولشوت يسعى إلى أن يبين أن المسألة الاجتماعية هي مشكلة طاقة فيزيائية، أما أوستفالت فيزعم أنه بإمكاننا أن نطبق مبدأ الطاقة على كل شيء لتفسير التقنية والعلم والاقتصاد والسياسة.

٤- من يكتفون بصورة برجماتية بتطبيق مناهج علوم الطبيعة وخصوصًا المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية دون تقديم تبرير فلسفي. فعلم النفس يصبح علمًا أصيلًا حينما يكون تجريبيًّا، وكذلك بالنسبة لباقي العلوم الاجتماعية. ومنهج بايرتو هو مثال تقليدي على هذا الاتجاه.

وكما يلاحظ جوسدورف عن حق تؤدي النزعة الطبيعية إلى موقف مفارق: فهي لا تحاول فقط إلحاق العلوم الإنسانية، بل إزاحتها من أجل تفسير النشاط الإنساني وتوجيهه معياريًّا. فهو يقول : «فيما يبدو أن علوم الطبيعة قد أصبحت بذاتها علومًا

اجتماعية، وعليها أن تقلد قدر المستطاع بنية التخصصات الموجودة في النظام الفيزيائي والكيميائي والبيولوجي. بعبارة أخرى اليقين العلمي يكتفي بذاته، بل يمد حكمه إلى مجالات لا تنتمي إليه بعد، ولكن هناك سعي لإخضاعها لقواعد سائدة في العلوم الدقيقة... فكرة علوم الإنسان تخلي مكانها للتطلع لعلم بلا إنسان، علم لم يعد يحتاج للإنسان، ويضيعه أثناء المسيرة غارقًا في كتلة من الواقع ولا شيء يميزه»[١].

مثال عن فيلسوف طبيعي:

هيبوليت تين

ساد تين **Taine** (١٨٢٨-١٨٩٣)، في فترة ما كان تأثيره كبيرًا في عصره حتى خارج فرنسا. ويمكن أن نصف مذهبه بأنه نزعة طبيعية تقوم على فكرة البيئة. نموذجها هو علم الطبيعة منظورًا إليه من زاوية التفسير الآلي. فهو يقول متحدثًا عن العلوم الأخلاقية: «هنا وفي كل مكان لا توجد إلا مشكلة ميكانيكا. فالنتيجة الكلية مركب محدد بمقدار واتجاه القوى التي تنتجه. والفارق الوحيد بين هذه المشكلات الأخلاقية والمشكلات الفيزيائية هو أن هذه المقادير والاتجاهات تحدد بطريقة مختلفة في كلا النوعين»[٢]، وكذلك وسائل التدوين، ولكن الجمع بينها ممكن؛ لأنه في الحالتين: المادة هي هي، تتركب من قوى واتجاهات ومقادير».

ولكن لا نستطيع القول بأن تين يرد الظواهر الإنسانية إلى ظواهر الطبيعة، فنزعته الطبيعية هي فقط ذات سمة منهجية، أي ينبغي دراسة النوعين بمنهج واحد. ولهذا يتكرر لديه صيغ : «وكما...» أو «مثل»، لإقامة توازٍ بين علوم الطبيعة والعلوم الأخلاقية: «فكما في علم المعادن تتكون البلورات على اختلافها من صور مادية

---

(1) I. G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1960, p. 363-364

(2) Taine, Histoire de la littérature anglaise, 2e éd., Paris 1866, Introduction, p/ XXXII

بسيطة، كذلك في التاريخ تنبع الحضارات على اختلافها من صور روحية بسيطة يمكن شرح الأولى بعنصر هندسي بدائي والثانية بعنصر سيكولوجي بدائي». وهكذا مثله مثل أغلب منظري عصره أعطى لعلم النفس دورًا أساسيًّا في العلوم الإنسانية بما فيها التاريخ[١]. وهو ينزع أولًا الحجاب عن العالم السفلي للأفعال الإنسانية، ويفسر لنا عمق التجليات التي نلاحظها بصورة مباشرة. وقبل كل ذلك يتميز بأنه يقدم حلًّا للتعارض بين الخاص والعام، وهي المشكلة الحساسة في مجال العلوم الإنسانية. وهو يحمل وسائل للتفسير السببي، وبالتالي يسمح بتحديد قوانين عامة، وهو أمر جوهري لكل علم، لكنه في نفس الوقت يحفظ الأصالة والتفرد والتنوع والغرابة في الظواهر الإنسانية، أي تلك الخصائص التي تثير حب استطلاعنا. وتصوره عن علم النفس يقوم على التداعي، أي أنه يقوم على نزعة ذرية نفسية ترى في العنصر البسيط سببًا للظواهر المركبة، كما أن ما يسميه «الميكانيكا النفسية» يجد نموذجه في العلوم الطبيعية مثل الجيولوجيا وعلم المعادن وعلم النبات، أكثر من الفيزياء والكيمياء. فهو كعالم النباتات الذي يبدأ بجمع عدد كبير من العينات ويهمل وصف كل حالة خاصة ليكتشف عبر المقارنة السمات الغالبة والدائمة من جانب، والسمات التابعة والعرضية من جانب آخر، فعلى المتخصص في العلوم الأخلاقية أن يذهب من سبب لآخر أكثر عمومية، حتى يصل إلى السبب الأعم أو المهيمن. ويرى تين أن هناك ثلاثة أسباب سائدة من هذا النوع: العرق (سببية داخلية)، والبيئة (سببية خارجية)، واللحظة (سببية زمنية). «هي الأسباب الكبرى؛ لأنها عامة ودائمة وحاضرة في كل لحظة وكل حالة، وتعمل في كل مكان وتظل مسيطرة؛ لأن الحوادث التي تطرأ عبرها محدودة وجزئية، ولا تلبث أن تتنحى تحت وطأة التكرار الذي لا يتوقف لتأثيرها».

---

(١) فكما أن الفلك مشكلة للميكانيكا، والفسيولوجيا مشكلة للكيمياء، فالتاريخ في عمقه مشكلة لعلم النفس، ibid., p. LXII

وتين أكثر من أي مؤلف آخر تعرضنا له، هو من جعل النزعة الطبيعية جذرية، كما يبين ذلك بعض الصيغ المعروفة: «أن تكون الوقائع فيزيائية أو أخلاقية لا يهم، فهي دائمًا أسباب. وهناك أسباب للطموح والشجاعة والعدوانية، وكذلك بالنسبة للهضم وحركة العضلات وحرارة الجسم. الرذيلة والفضيلة هي منتجات مثل حمض الكبريتيك والسكر، وكل معطى مركب ينشأ عن التقاء بين معطيات أبسط»[١].

ويرى تين مثل مل أنه ما إن نحدد بدقة القوانين العامة المتنوعة ابتداء من الأسباب المهيمنة حتى يكون من السهل تحويل علوم الأخلاق إلى نظام استدلالي وهو ما يتضمن إمكانية توقع المستقبل. «يمكن أن نؤكد بيقين أن الإبداعات غير المعروفة التي أخذنا إليها تيار القرن سيمكن تنظيمها بالقوى الكبرى الثلاثة. وإذا أمكن قياس هذه القوى وإحصاؤها يمكن أن نستنتج خصائص حضارة المستقبل. وبالرغم من عدم دقة رصدنا ومقاييسنا، إذا أردنا اليوم أن نكون فكرة عن مصائرنا العامة، فعلينا أن نقيم توقعاتنا على فحص هذه القوى». إذا ما فهمنا الأمر على هذا النحو يكون الاستدلال عكس المنهج التجريبي: «العالم الذي تكتشفه الخبرة يجد بذلك سببه وصورته في العالم الذي أنتجه التجريد».

النزعة التاريخية

هناك نزعة تاريخية فلسفية، ونزعة تاريخية إبستمولوجية أو منهجية. الأولى تجعل من التاريخ الأساس لتصور عام للعالم على غرار فلسفات التاريخ في القرن التاسع عشر أو أنها ترى أن الظواهر الاجتماعية والإنسانية لا يمكن تعقلها إلا بمقولات

(١) **Ibid., p. XV**. وبعد ذلك بصفحات **P. XVIII** يصرح: «وكما في علم المعادن، تكون البلورات على تنوعها، مشتقة من أشكال مجسمة بسيطة، كذلك في تاريخ الحضارات، على تنوعها، مشتقة من صور روحية بسيطة. يمكن تفسير الأولى بعنصر بدائي مولد، والثانية بعنصر نفسي بدائي»، وفي خطاب لكورنيلوس ويت في ١٨٦٤ يعرف بوضوح موقفه: «تشبيه الأبحاث التاريخية والنفسية بالأبحلث الفسيولوجية والكيميائية ، هذا هو موضوعي وفكرتي المهيمنة».

التاريخ والتي هي غالبًا في تعارض جذري مع الطبيعة. وريكرت الذي يرفض هذا الشكل من التاريخية في سجاله مع شبنجلر مؤلف كتاب **أفول الغرب**، يعيب عليه أنه ينطلق من فكرة مسبقة عن التاريخ أي فكرة فلسفية غريبة عن التاريخ العلمي الذي ينتجه المؤرخون المحترفون. هذا النوع من النزعة التاريخية ينقسم عمومًا إلى اتجاهين متضادين: الأول يسعى إلى أن ينظم بطريقة دوجماطيقية كل الصيرورة البشرية انطلاقًا من مبادئ مسبقة مثل العناية الإلهية أو التقدم أو صراع الطبقات، بل ويزعم تفسير المستقبل على أساس هذا النظام؛ الثاني يسعى على العكس إلى جعل كل شيء نسبيًّا بذريعة أن التاريخ لا يقدم أي يقين ولا أي حقيقة، وبهذا يطرح نوعًا من نزعة الشك التي تؤدي إلى العدمية الفلسفية. وبشكل عام وبفهم النزعة التاريخية على هذا النحو، وسواء مالت إلى هذا الاتجاه أو ذاك، فإنها تهتم قبل كل شيء بإعطاء معنى للوجود الإنساني. وبهذا تخفي موقفًا ميتافيزيقيًّا في سعيها لتحقيق بعض القيم أو الغايات النهائية. على أي حال هي تفرض على الشرح أو التفسير نظامًا من الإحالات خارجًا عن التاريخ نفسه.

في المقابل النزعة التاريخية المنهجية التي سنتعرض لها هنا وهي المدرسة الكانطية الجديدة في باده، ويمثلها فيندلباند ولاسك وريكرت، ترفض أن تكون تصورًا عن العالم، وترى في التاريخ مجرد شرط لتعقل الواقع. وبالطبع ليست هذه الصيغة قاصرة على الكانطيين الجدد، لكنهم بلوروها بوعي نقدي. فبالنسبة لهم يتعلق الأمر بالسير على خُطى كانط، بل وتجاوزه. فقد اقتصر كانط على تحليل الرياضيات والعلوم الفيزيائية في حين أن مشكلة النقد ينبغي أن تمتد إلى جميع العلوم. وعلى عكس النزعة الطبيعية التي ترفض كل خصوصية للعلوم الإنسانية، يحاولون أن يبينوا أن هناك حدودًا في نظام المعرفة سواء في علوم الطبيعة أو العلوم الإنسانية، بحيث إن المعرفة العلمية تقتضي تعاون النوعين من العلوم؛ لأن مادة معينة يمكن أن تكون في نفس الوقت موضوعًا لبحث طبيعي أو تاريخي. فهم يرفضون

إمبريالية أي نوع على الآخر. ولكن على عكس الفكر السائد حينذاك لدى مُنظِّري العلوم الإنسانية، سواء عند فونت أو دلتاي أو تين، يرفضون أن يمنحوا علم النفس موقعًا مميزًا بأي صورة من الصور. وفي هذه النقطة تحديدًا أحدثت مدرسة باده قطيعة على النظريات الشائعة: التاريخ يمثل عملًا بحثيًا خاصًّا ومبتكرًا، صالحًا في حد ذاته دون أن يكون من الضروري البحث له عن أساس خارجي في علم النفس.

استقلال العلوم الإنسانية يقتضي أن ندرس وضعها انطلاقًا من المنطق الخاص بها. الخطأ هو الاعتقاد بأن العلم لا يهتم إلا بما هو عام؛ ولكنه أيضًا يهتم بتحليل وإعادة تركيب المفرد والفردي. وهو في كل حال ليس إعادة إنتاج ولا نسخًا للواقع، ولكن إعادة تركيب تصورية. ومع مراعاة هذه السمة الأساسية للعلم تسير المعرفة العلمية في اتجاهين: الأول طبيعي موجه للبحث عن القوانين العامة؛ والثاني تاريخي موجه لدراسة المفرد. وكلا المسارين مشروع ولا نستطيع الجزم بأن أحدهما متفوق على الآخر أو أكثر علمية. يلزم إذنْ دراسة منطق كل اتجاه دون أن نسعى لخلق تطابق بينهما باسم أورثوذوكسية منهجية مزعومة.

علوم المبادئ العامة وعلوم الحالات المتفردة عند فيلهلم فندلباند

فندلباند (١٨٤٨-١٩١٥) غير معروف في فرنسا رغم أن أعماله ترجمت إلى لغات أخرى كثيرة. ولا نجد له في فرنسا سوى مقالته المنشورة في مجلة التركيب التاريخي (١٩٠٤) والتي ترجمها جانكليفيتش بعنوان «العلم والتاريخ أمام المنطق المعاصر». وقد عرض فيها ما هو أساسي في رؤيته الإبستمولوجية في خطابه: التاريخ والمعرفة الطبيعية[1]، (والذي أثار ضجة كبيرة وقتها)، والذي ألقاه بعد تعيينه رئيسًا لجامعة ستراسبورج.

---

(١) نشر في كتاب فيندلباند الأساسي، Präludien, t. II, 9e éd., Tubingen, 1924

ويرى فندلباند أنه ينبغي التمييز بين الحكم والتقدير؛ فالعلوم الإنسانية لا تكتفي بإطلاق حكم على حقيقة واقعة، ولكنها أيضًا تقدر أهميتها في مجمل مجموعة من المعطيات تأتي في نفس الوقت أو متتابعة. يتبع ذلك أنه لا يكفي التمسك بتحديد مضمون علم ما، ولكن ينبغي فهمه بواسطة المنهج الذي يستخدمه. ويرى أن الإبستمولوجيين قد أخطأوا بتحديدهم بنية كل علم، ثم القيام بعد ذلك بتصنيف للعلوم على أساس الموضوع الخاص أو المحتوى الذي يتصورونه. خطأ هذا المسلك أنه لا يضع في الحسبان إلا قطاعًا خاصًّا من الواقع الذي يحلله: الفيزياء تهتم بالطبيعة الخامدة، البيولوجيا بالطبيعة الحية... إلخ. التمييز الوحيد المشروع ينبغي أن يُقام على أساس خصوصية المنهج المستخدم، أي الطريقة الأصلية التي ينظر بها العلم للواقع. وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين فئتين أساسيتين من العلوم بحسب ما إذا كانت انطلقت من التجربة أم لا: من جانب العلوم العقلانية ومن جانب آخر العلوم التجريبية. الأولى التي تشمل الرياضيات والفلسفة تتميز بمنهجها غير المباشر، بما أنها تحدد موضوعها بشكل مستقل عن التجربة وبالتالي مستقل عن الإدراك. الثانية على العكس تأخذ موضوعًا معطى مباشر في التجربة وبالتالي هي تفترض الإدراك الحسي. هذه الفئة الثانية تنقسم بدورها إلى فئتين جديدتين: علوم المبادئ العامة **nomothétique** ويكون هدفها الصوري اكتشاف قوانين الطبيعة والصيرورة، وعلوم الـحالات المتفردة **idiographique** التي لا تتصور الصيرورة إلا تاريخ، أي أنها تدرس موضوعها في فرديته سواء كان فردًا أو ظاهرة ثقافية خاصة كلغة قومية مثلًا، أو دين معين أو حركة أدبية محددة. إذا كانت العلوم العامة تهتم بما هو ثابت ودائم، فالثانية لا تهتم إلا بما هو فريد ولا ينتج إلا مرة واحدة. وبهذا يكون أساس علوم الحالات المتفردة هو التاريخ وليس علم النفس كما ذهب الإبستمولوجيين أنصار النزعة الطبيعية مثل مل أو تين أو فونت، بل وأيضًا أنصار النزعة التاريخية مثل دلتاي.

كما ينبغي تفادي تعبير علوم الروح؛ لأنه محمل بصور شتى من سوء الفهم؛ لأنه يشير إلى الثنائية الوجودية بين النفس والجسد عند ديكارت أو الروح والمادة. وبالرجوع إلى كانط في كتابه **نقد ملكة الحكم** من الأنسب وضع التعارض بين الطبيعة والتاريخ؛ لأن هذه المفاهيم لا تتضمن، على الأقل في الفلسفة الكانطية، تفسيرًا جوهرانيًّا. إن علمًا من علوم الطبيعة يمكن أن يتبع في حالة الاقتضاء المنهج الفردي على سبيل المثال حينما تهتم البيولوجيا بحالة فردية لتطور نوع من الأنواع الحية. وبالعكس يمكن لعلم من علوم الروح أن يكون علمًا للمبادئ العامة وهي حالة علم النفس. وهكذا لا تتعارض هاتان المجموعتان من العلوم بسبب الموضوع، ولكن بسبب طريقتهم المختلفة في تناول الظواهر المعطاة في التجربة. وإذا طرحنا المشكلة بمصطلحات منطقية يمكن أن نقول إن علوم المبادئ العامة تعبر بأحكام عامة أو ضرورية **apodictique**، في حين أن علوم الحالات المتفردة تتسم بأحكام فردية أو نسبية **assertorique**. ما يميز علوم الحالات المتفردة أن مهمتها هي أن تحيي من جديد في حضور مثالي صورة من الماضي بكل ما يميزها من سمات خاصة. ويخضع الحدث لسببية مزدوجة، من جانب سببية القوانين العامة للصيرورة، ومن جانب آخر سببية الظروف العارضة في المكان والزمان. وهاتان السببيتان مستقلتان عن بعضهما في نظر فنلدباند، فهناك استحالة على مستوى التصور في استنتاج الفردي من العام. أو المتناهي من اللامتناهي، أو الوجود من الماهية. ومع أن القانون والحدث يظلان في نهاية المطاف مقادير لا تقاس، فإن علوم الحالات المتفردة تحتاج مع ذلك إلى قضايا عامة من علوم المبادئ العامة في تحليل السببية، ومن هنا يأتي تعاونهما الضروري على مستوى البحث. أليس موضوعهما معطى في نفس التجربة البشرية، إلا أنها تدركه بمناهج مختلفة؟ السمة الثانية لعلوم الحالات المتفردة تتمثل في أن الموضوع يقبل أن تعلو قيمته. ففيما يحوزه الموضوع من تفرد وعدم قابلية للمقارنة بغيره، يجد شعورنا بالقيمة جذورا له. ولكي نقدم أساسا صلبا لإبستمولوجيا العلوم الانسانية علينا إصلاح المنطق. فالمنطق بشكل تقليدي

لا يهتم سوى بالمفاهيم العامة ويهمل إدراك الفردي اللازم لتطور علوم الحالات المتفردة. بعبارة أخرى لا تكمن أزمة العلوم الإنسانية في المنهج أو الإبستمولوجيا، ولكن في فقر التصور المنطقي.

علوم الثقافة عند هاينزس ريكرت

لقد حاول ريكرت Rickert (١٨٦٣-١٩٦٣) أن يدعم فلسفيًّا ما سبق لفندلباند أن اقترحه. وكما يشير كتابه الرئيس **حدود تصور العلوم الطبيعية**، فقد حاول أن ينبه إلى قصور المعرفة الخاصة بعلوم الطبيعة؛ لأنها تهمل بعض مظاهر هذه الظواهر الطبيعية وهي جوانب هامة في الواقع العيني. ويختلف ريكرت عن دلتاي في أنه لا يعتبر الوعي الإنساني وعيًا تاريخيًّا بحكم أنه يخضع للتغير الذي هو وعي بهذا التغير. ويرى ريكرت أن الوعي الإنساني مثل ما رأى كانط هو وعي ترنسندنتالي يعلو على التاريخ والطبيعة معًا. أي أن الوعي قائم بذاته مستقل في وجوده عن عالم الطبيعة وعالم التاريخ، وبهذا يمكن أن يحدد حدود المعرفة الطبيعية والمعرفة التاريخية، وأن يؤسس وجود هذين النوعين من المعرفة وهو يعارض النزعة الطبيعية؛ لأنها تطبق الوعي وتجعل من الظواهر الثقافية مجرد إضافات إلى الطبيعة.

وكذلك يعارض النزعة التاريخية الكلاسيكية التقليدية؛ لأنها تجعل من الوعي حقيقة سيكولوجية، وبذلك تتلخص المشكلة عنده في معارضة السيطرة الكبيرة للنزعة الطبيعة والسيطرة الكبيرة للنزعة التاريخية ووضع مبررات لهذين النوعين من العلم.

هناك أولًا حد مرتبط بجوهر المعرفة. فالواقع لا يمكن استنفاده؛ لأنه لا نهائي من وجهين: في كثافته وفي امتداده؛ أما المعرفة فهي دائمًا نهائية؛ لأنها محدودة بشروط ممارستها أي بجهاز المفاهيم الخاص بها. والعلم بوصفه مفهومًا أو مجموعة

من المفاهيم لا يمكن أن يحيط بكلية الواقع؛ وبالتالي لا يمكن أن يكون نسخة منه. ولكنه تغيير لهذا الواقع في اللحظة التي يكون فيها مفاهيم لإدراكه. وبرغم كون العلم بحثًا لا ينتهي فإنه يظل محدودًا؛ لأنه لا يستغني من المفاهيم. وإذا ما قمنا بتحليل المعرفة التلقائية نلاحظ أنها تتبنى بوجه عام مسلكين كلاهما طبيعي ومألوف: إما أنها لا تستبقي إلا ماهو شائع بين أكثر من موضوع وتهمل الباقي، أو أنها تهتم بإدراك الموضوع في فرديته. وهذان المسلكان متعارضان ولا يمكن التوفيق بينهما. في الحالة الأولى التي يسميها ريكرت المعرفة التعميمية، لا تكون الموضوعات متماثلة إلا في ظل علاقات معينة. وهو ما يؤدي إلى تكوين الأنواع؛ وفي النوع الثاني من المعرفة التي يسميها ريكرت المعرفة التخصيصية نرفض كل تماثل بين الموضوعات ولا ندركها إلى في وحدتها وسماتها الخاصة. وهذان النوعان من المعرفة هما مصدرا نمطَي العلوم المختلفين، واللذان يسميهما علوم الطبيعة وعلوم الثقافة. الأول ذو سمة **nomothétique** يقيم قوانين عامة، الثاني تفردي **idiographique**، لا يهتم إلا بما هو فريد ولا يتكرر. ورغم أن هناك من الناحية الإبستمولوجية فارقًا بين المعرفة العفوية والمعرفة العلمية، فمن الخطأ أن نجعلهما متعارضين تمامًا وكأن بينهما قطيعة شاملة. ففي الواقع تعد علوم والطبيعة من الناحية العلمية وبوسائلها الخاصة بالعلم امتدادًا للمعرفة التعميمية، وعلوم الثقافة امتدادًا للمعرفة التخصصية.

وينتج عن ذلك أن الاختلاف بين النمطين لا ينشأ بسبب الموضوعات التي تدرسها، ولكنه فقط فارق في المناهج؛ فما هو جوهري هو «الطريقة التي تصيغ بها العلوم مفاهيمها، ولهذا يمكن أن نهمل المحتوى المادي، ولا نهتم إلا بجوانب بلورة المفاهيم»[١].

---

(1) **Rickert,** *Die Problemes der Geschichtsphilosophie*, **3^{e} éd., Heidlberg, 1924, p. 30**

الواقع التجريبي ليس طبيعيًّا ولا تاريخيًّا، وهو لا يصبح كذلك إلا بواسطة عملية تكوين المفاهيم المنطقية، فهي التي تصيغه في شكل طبيعي أو تاريخي. ويحدد ريكرت انطلاقًا من التعريف الكانطي للطبيعة بوصفها: «وجود الأشياء تبعًا لتحديدها بقوانين عامة». ويؤكد ريكرت: «يمكن إدراك الواقع الملموس منطقيًّا من وجهة نظر أخرى مختلفة عن التي ترى فيه أنه طبيعة. فهو يصير طبيعة عندما ننظر إلى علاقته بالعام، ويصبح تاريخًا عندما ننظر فيه إلى ما هو فردي وخاص»[1]. فكلاهما يحلل نفس الواقع، ويضعه داخل مفاهيم حسب طريقته. وخطأ النزعة الطبيعية هو اعتقادها أن الواقع والطبيعة شيء واحد. ففي الواقع يمكن لجسم مادي أن يصبح موضوعًا لعملية تخصصية، والعكس ظاهرة ثقافية يمكن أن تكون موضوعًا لعملية تعميمية. لا يوجد منهج وحيد الإلمام، ولكن كل منهج يضع حدودًا للآخر. فحد المعرفة التعميمية هو الخاص، والعام هو حد المعرفة الفردية. بعبارة أخرى، عدم توافقهما لا يكمن أساسه في الواقع، ولكن في تكوين التصورات. وإذا كان الأمر كذلك فمن الخطأ أن نرفض الصلاحية العلمية للمعرفة التخصيصية بما أنه لا توجد عقبة منطقية تفسد هذا المسار، على شرط أن يذعن للسطوة العامة للعلم أي استخدام المفاهيم الدقيقة والصارمة.

المنهج التخصيصي مستخدم في الواقع منذ استخدام المنهج التعميمي؛ لأننا نظرنا منذ البدء للواقع من هذين المنظورين. فالمنهجان عمرهما واحد، ولم يتوقفا، كل بطريقته، عن التحسن وعن الإثراء المتبادل منذ القدم، فلا مجال للقول بأن علوم الروح متأخرة عن علوم الطبيعة تحت زعم أنها لم تستخدم المنهج الحسن. ومن المستحيل ببساطة اللجوء إلى منهج تعميمي عندما نريد دراسة ظاهرة في تفردها. وهذه الاستحالة منطقية: فسوف يفلت منا ما هو متفرد حينما ندرسه بمنهج تعميمي.

أما عن أساس علوم الحضارة أو الثقافة فلا يمكن أن يكون أساسها هو علم النفس

---

(1) *Die Grenzen der naturwussenschaftlichen, Begriffsbildung*, **5e éd. Tubingen, 1929, p. 227.**

كما تصور فونت أو دلتاي. فما يسميه الأول علم النفس الفردي لا علاقة له بعلم نفس يستخدم منهجً تخصيصيًّا؛ لأنه تجريبي ومبدؤه تعميمي. أما دلتاي فإن تفرقته بين إدراك خارجي ومعنى باطني هو أيضًا مرفوض؛ لأن التجربة الحية المعاشة ليست معرفة؛ لأن المعرفة تحتاج لمفاهيم. وكل ما هو روحي ليس بالضرورة نفسيًّا. مثلًا علم الجمال والمنطق والعلم نفسه بوجه عام بكل ما يسميه ريكرت بالمعقولات.

تعبير «علوم الروح» غير مناسب للإشارة إلى هذا المجال من العلمية؛ ليس فقط لأنه مظهر للخلط والسهو لأنه يحيل بالضرورة إلى الازدواجية الأنطولوجية بين الجسد والروح، ولكن أيضاً لأن الروح يمكن أن تكون موضوعًا لعلم تعميمي. بل حتى يمكننا أن نقسم علوم الطبيعة إلى علوم للجسد مثل الفيزياء والبيولوجيا، وعلوم للروح مثل علم النفس. الأساس الوحيد لعلوم الثقافة أو بالأخرى للمنهج التخصيصي هو التاريخ. فالتاريخ لا يمكنه أن يعرض للواقع إلا في علاقته بالخاص والفردي وليس البتة في علاقته بالعام. فالفردي والخاص هما ما يتعرضان للصيرورة، وكل علم يتعرض للصيرورة الواقعية في وحدتها يمكن أن نسميه تاريخًا. والحق أن التاريخ ليس أساسًا بمعنى أنه يمكن رد وقائع الثقافة إلى وقائع تاريخية خالصة، ولكن بمعنى أنه يوضح بصورة نمطية إجراءات المنهج التخصيصي.

ونظرًا للضرورة المنطقية لمصادرات علوم الطبيعة التي تهمل بالضرورة ما هو فردي، فإن ذلك لا يعني أن الفردي لا يمكنه أن يصير موضوعًا للعلم إلا إذا كنا من ذوي التزمت العقائدي، بحيث نخرج من دائرة العلم بعض جوانب الواقع. ما معنى الفردي الذي يخص المنهج التخصيصي؟ هو ليس ذرة؛ لأن بنية الذرة متماثلة في كل الذرات، كما أنه ليس عنصرًا معزولًا ولا نموذجًا لنوع، ولا هو الفردية النفسية أو التاريخية. هو في الواقع تفرد ثقافي مختلف عن تفرد ثقافي آخر، فلكل منها أصالته. ويمكن بالتالي تعريف الثقافة على نحو ما عرّف كانط الطبيعة: وجود الأشياء تبعًا لتحديدها وفقًا لتفردها ووحدتها وأصالتها. فالوجود الجمعي لأنه يمكن بهذا

المعنى أن يكون ظاهرة ثقافية بنفس وضع نشاط أي كائن تاريخي. فالثورة الفرنسية في كليتها المتفردة هي ظاهرة ثقافية وكذلك نشاط روبسبير في كليته وفرادته. والثورة الفرنسية بدورها لا يمكن فهمها إلا في علاقتها إلا بالفردية التي تشكل الأمة الفرنسية، وهكذا دواليك حتى نصل إلى ماهو كوني أو إلى الإنسانية التي هي أيضًا كلية متفردة. إلا أن الوحدة والتفرد لا يكفيان لتحديد الفردية، بل هي تشكل علاوة على ذلك كلية لا تنقسم ولا ترد إلى عناصر بسيطة أو بدائية. فهي رغم كونها موجودة في موقع محدد في المكان والزمان، فهي تشكل مجموعًا له بنيته الخاصة دون أن يمكن أن نقسمه إلى أجزاء. وهذه البنية مزدوجة، فهي ممتدة أفقيًّا في علاقتها بالبيئة وبالماضي، وهي ممتدة رأسيًّا باعتبارها تتطور في الزمان ولها استمرارية: فهي تولد وتحيا وتموت. ولن نستطيع أن نحدد هذا التطور على أنه تقدم، وبالتالي نستبعد فلسفة التاريخ التي تخضع لمنهج تعميمي باعتبارها تستند إلى خصوصيات لتحديد تطور ضروري وعام للتاريخ. المنهج الفردي يتجه على العكس من خاص إلى خاص. وأخيرًا ترتبط الفردية الثقافية بقيم. فبالنسبة للفيزيائي أي تتابع للأصوات يساوي أي تتابع آخر، وليس الأمر كذلك مع الموسيقار. إن تعدد القيم هو السبب في تنوع وتفرد الظواهر الثقافية التي يكون التخصيص نتيجة لها.

إن النشوء المستمر للقيم هو الذي يمثل العقبة الرئيسة، والتي جعلتنا نعتقد أن المعرفة بالفردي لا يمكن إلا أن تكون ذاتية، وبالتالي غير مؤهلة للفحص أو التعامل العلمي. ولأن القيم جزء لا يتجزأ من الظواهر الثقافية، فمن اللازم أن يتكفل بها العلم التخصيصي، وإلا فقد غايته وتحول إلى علم تعميمي. وبما أن كل شكل منطقي يتضمن محتواه على معرفة صالحة بالموضوعات يستخدم مفاهيم، «فإن المشكلة الواجب حلها هي الآتي: هل الفردية متاحة أمام تكوين المفاهيم، على اعتبار أن المفهوم شرط ضروري لكل علم؟ بيد أننا نسلم بأن كل مفهوم بطبيعته تعميمي. ولذا فالمشكلة تطرح على وجه آخر: هل من الممكن بناء مفاهيم تسمح

بإدراك الحقيقة المتفردة؟ لقد عكف البعض على بلورة مفاهيم فردية، ولكنه طريق في نظر ريكرت بلا مخرج.

لكي نحل المشكلة علينا أن نأخذ في الحسبان نقطتين: من جانب، هدف العلم ليس هو بلورة المفاهيم ولكن معرفة الواقع، أي اكتشاف العلاقات التفسيرية التي يمكن أن تمثل قوانين، ولكن ليس ذلك حصرًا وبالضرورة، فهناك علاقات أخرى موضوعية وتفسيرية، فعلى أي حال المفهوم ليس إلا وسيلة أو أداة. من جانب آخر، نظرًا لأن القيم تمثل الصعوبة الرئيسة في تكوين علم للمتفرد فلا نستطيع أن نستبعدها، وإلا فإننا نحرم هذا العلم من دلالته، فيجب إدماج هذه القيم في المسيرة العلمية والبحث عن المبادئ الموضوعية التي تسمح بهذا الإدماج، وأيضًا تجاوز مجرد الوصف لتفسير الواقع وشرحه. لا يتعلق الأمر باختراع هذا المفهوم ثم فرضه بعد ذلك على المتخصصين، ولكن يلزم الوعي بالمسار الذي يسلكونه أثناء أبحاثهم. يُسمِّي ريكرت هذا المبدأ العلاقة النظرية بالقيم. وسنفحصه سريعًا؛ لأنه يمثل مفصلًا هامًّا في برهانه[1].

كما يقوم علماء الطبيعة بإجراء اختيار وتمييز بين الضروري والعرضي، فإن العالم الثقافي يفرق في بحثه بين الجوهري والمكمل. فلا هذا العالم ولا ذاك يدرس الواقع في مجمله. وحين نراقب الباحث الثقافي نجده يقوم بإجراء فرز تبعًا للقيم، ليست القيم الذاتية التي يضعها الباحث عشوائيًّا -فهذه هي الأيديولوجيا-، ولكن قيم مرتبطة بالظاهرة التي يدرسها، وحينما يحلل ظاهرة قانونية فإنه يرجع إلى القيم التكوينية لمجال القانون، وإذا درس شخصية مثل لوثر فإنه يرجع إلى القيم المتبقية في تلك الفترة كي يفهم الشخصية. هذه القيم لا يخترعها إذن الباحث ولكن يجمعها مع الظاهرة التي يدرسها. وهكذا تلعب العلاقة مع القيم دورًا ثلاثيًّا: هي أولًا تمثل

(١) لا جدوى من الإلحاح على أن ماكس فيبر قد استعار هذا المبدأ من صديقه ريكرت، ولا بالأهمية التي له في الإبستمولوجيا الفيبرية.

معايير الاختيار بين الكمالي والجوهري، ثانيًا هي أساس الخصوصية بما أن الظاهرة الثقافية تتحدد في علاقتها بالقيم، وثالثًا هي تسمح بإعطاء دلالة للموضوع الذي يتم تحليله بإدراجه في كل. بفضل هذه العلاقة تخرج الظاهرة الثقافية من حالة المجهول في الطبيعة، وتبرز ملامحها ومعناها. ويشدد ريكرت على ضرورة عدم منح دلالة معيارية لهذه العلاقة التي هي محض نظرية وليست عملية. فدور العالم ليس تقدير هذه القيم المرتبطة بالظاهرة التي يحللها، ولكنه يهتم بها مع الموضوع كي يفسره. وبديهي أن التفسير الذي يتوصل إليه الباحث ليس له أي صلاحية موضوعية في حدود هذه العلاقة مع القيم.

نفهم الآن على نحو أفضل عملية تكوين المفاهيم الطبيعية والثقافية: فيوجد بينهم التعارض بين الآلي والغائي. الآلي عند ريكرت يعني غياب القيمة والدلالة، والغائي هو حضور القيمة والدلالة. ولا يتعلق الأمر بإعطاء دلالة ميتافيزيقية لهذا الآلي أو الغائي، ولكن الإقرار بأنه من المستحيل دراسة ظاهرة ثقافية بشكل مستقل عن الرجوع إلى القيم التي تعطي لها معنى.

وكما رأينا يمكن أن يصبح الواقع موضوعًا لكلا التوجهين، فعلم الاجتماع لا يمكن تصنيفه نهائيًّا في فئة علوم الطبيعية ولا فئة علوم الثقافة؛ لأن الطريقين مشروعان ويقدمان نتائج يمكن فحصها موضوعيًّا. اختيار هذا التوجه أو ذاك يعتمد على حب استطلاع العالم، ويترتب على ذلك أن عملية تصنيف العلوم لا جدوى كبيرة منها. وعلى أي حال يرفض ريكرت التعارض بين التفسير والفهم بالمعنى المستخدم تقليديًّا للتمييز بين فئتين من العلم. فليس واردًا أن نفهم فقط ظاهرة ثقافية، ولكن يلزم أيضًا تفسيرها، فالتفسير ليس احتكارًا لعلوم الطبيعة، ولنفس السبب يرفض فكرة استبعاد التفسير السببي من علوم الثقافة: «فالتاريخ يفترض أن كل حدث هو نتيجة لأحداث سابقة عليه، فعليه إذنْ أن يدرسه وفقًا لعلاقة السببية»[1]. ولكن نظرًا

(1) *Die Problemes der Geschichtsphilosophie*, **p. 48**

للخلاف بين المسار التعميمي والمسار التخصيصي تأخذ السببية دلالة مختلفة في كل حال. فهي في حالة عليها أن تؤسس لقوانين عامة، وفي حالة أخرى ليست إلا تخصيصية أي تفسير ظاهرة متفردة بظواهر أخرى متفردة: «لا يسعى التاريخ فقط للإشارة إلى التتابع الزمني بين السبب والنتيجة، ولكن أيضًا إلى إدراك ضرورة أن هذه النتيجة الفردية التي لن تتكرر تأتي من هذا السبب الفردي الذي لن يتكرر هو أيضًا». وهذا لا يستبعد إمكانية تفسير الظواهر الثقافية انطلاقًا من «أسباب عامة» على طريقة الماركسية. فالمسار مشروع تمامًا على شرط الإقرار بأننا نتبع منهجًا تعميميًّا، ولكن ليس المنهج الفردي والتاريخي.

وندرك هنا أن ريكرت لم يُعطِ أهمية كبيرة لفكرة الفهم، والتي يقول عنها ساخرًا: «علينا أولًا أن نفهمها». فهذه الفكرة غائبة عن الطبعة الأولى من كتاب **الحدود**، وإذا كانت قد وردت في الطبعات اللاحقة فذلك بسبب أن الإبستمولوجيا في عصره كانت تهتم بها. على أي حال هذه الفكرة لا تحل مشكلات منطق علوم الثقافة. وقد اعتقد البعض أنهم أحدثوا ثورة في مجال هذه العلوم بإدخالهم العامل الاقتصادي. وفي الواقع يتعلق الأمر بوجهة نظر جديدة تضاف إلى الطريقة السياسية أو الدينية أو القانونية، في فهم مشكلات الثقافة دون تعديل الخلاف الأساسي والمنطقي بين الاتجاه التعميمي والاتجاه التخصيصي. الاقتصاد مثله مثل علم الاجتماع وعلم النفس، يمكنه أن يسمح بتحليلات مفيدة في كلا المجالين. وغدًا ربما نكتشف عاملًا جديدًا يقدم نفس الآمال التي يقدمها الاقتصاد حاليًا، ولكن مثل هذه المبادرة لا يمكنها أن تغير روح العلوم ولا ازدواجية المسار. وأخيرًا لا يأبه ريكرت بالتمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة: فالأمر يتعلق بفصل مناسب يسهل عملية فهم وعرض الفارق بين الموقفين العلميين الأساسيين. التمييز الحاسم هو ما بين المنهج التعميمي والمنهج التخصيصي؛ لأنه يقدم نوعين من المعرفة لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر؛ لأن الفردي هو منطقيًّا مغاير للعام.

الفصل السابع

التفسير والفهم

الفكرة الأساسية في النزعة التاريخية إجمالًا هي أن علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية لا تختلف لا في الصلاحية العلمية لنتائجها ولا في الموضوع؛ لأن الواقع نفسه يمكن أن يكون موضوعًا لهذه الفئة أو تلك، ولكن الاختلاف فقط في المنهج.

التمييز الذي أجراه درويسن وتابعه فيه دلتاي بين التفسير والفهم بدا بقدر ما، هو المعيار المنهجي الملائم لإقامة تمييز منطقي ونسقي بين نوعي العلوم. وفي هذا الإطار سوف نهتم مرة أخرى بالمنظرين الألمان، وهو ما يفسره كون الفهم متعلق بالهرمينيوطيقا التي تجد لها تراثًا كبيرًا في هذا البلد. صحيح هناك آخرون تعرضوا للموضوع خارج ألمانيا، لكنه لم تُشهد نقاشات كتلك التي جرت في الجامعات الألمانية، ورغم ذلك لم تُؤَدِّ فكرة الفهم إلى نشأة نظريات متطورة ومتماسكة سوى تلك التي ناقشناها حتى الآن. ولكنها أدت إلى مقالات، ولاسيما عند ماكس فيبر.

ولكي نتجنب أي التباس، ينبغي الإشارة إلى أن المنظرين المعروفين للفهم لم ينشغلوا جميعهم بنموذج التعارض بين التفسير والفهم، ولكن الأكيد أنهم حللوا الفهم نفسه كمنهج مستقل. وهي حالة سيمل الذي يقصر تحليله للفهم على مشكلة معقولية التاريخ لكي يبين كيف يمكن للمؤرخ بفضل الخيال أن يتوصل إلى أن

يؤلف حكاية من شذرات أو لتوضيح مشكلة معرفة الآخر. ولنترك جانبًا تصوره ونهتم بالمؤلفين الذين تعرضوا بشكل صريح لمفهومي التفسير والفهم.

ينبغي بداهة أن نتناول هذين المفهومين بمعنى تقني، وليس بالمعنى الشائع. ولهذا السبب فإن مُفكِّرًا مثل روتاكر رأى أنه من المجدي إقامة تمييز إضافي في داخل فكرة الفهم بين يعقل **begreifen** ويفهم **verstehen**، ويعقل تعني إدراك العلاقات، أما يفهم فهي تعني الوصول إلى قلب التجربة المعاشة. فهو يقول: «نحن نفهم المُعاش، ولا يمكن أن نفهم حصريًّا سوى المُعاش»[١]. وليس من المجدي أن ندخل في تفاصيل كل هذه المناقشات المدرسية التي أثارتها نظرية التفسير والفهم، بل إن الفلسفة المتأخرة لم تعد تنشغل بها. الأهم هو أن نشير من الآن إلى ياسبرز وحده، فهو الذي أقام تعارضًا جذريًّا وجامدًا بين المنهجين، أما المؤلفين الآخرين فكانوا أكثر اعتدالًا.

التفرقة الحاسمة بين الفكرتين عند ياسبرز:

ذهب ياسبرز **Jaspers** في كتابه علم الأمراض النفسية إلى التمييز التام بين التفسير والفهم، وفي رأيه أن التفسير يتجه إلى البحث عن العلل وراء الظواهر والانتهاء إلى قوانين عامة وهو يناسب علوم الطبيعة، وعلوم أخرى تستخدم، حسب العلاقات الخاضعة للفحص، منهجًا طبيعيًّا. وهي على سبيل المثال حالة علم النفس عندما يدرس الآليات غير الواعية، أو من خارج الوعي. يمكن أن نعرف التفسير بأنه عملية الانتقال من الاستقراء بملاحظة وقائع ملموسة إلى صياغة قوانين عامة. فما يميزه هو توجهه نحو البحث السببي، وأيضًا إمكانية التحقق الفوري من النتائج التي يتوصل إليها. والعلاقات التي يقيمها تكون خارجة عن الموضوعات الجاري

(1) *Logik und Systematik der Geustes wissenschaften, Munich*, **1965, p. 127.**

تحليلها. في حين أن الفهم يتدخل في إدراك العلاقات العميقة عن طريق الوصول إلى قلب الظواهر مع مراعاة فرادتها وعدم قابليتها للتجزئة[1].

ويحدد الفهم بواسطة مفهوم التعاطف **Einfühlung**، والنتائج ليست مما تحقق من صدقها بالتجربة في الخارج، بل هي تفرض نفسها علينا. ومثال على ذلك: جعلنا نيتشه نفهم العلاقة بين الوعي بالضعف والمهانة وبين بؤس المسيحيين وأملهم في الخلاص. وهو لا يجزئ الظاهرة بل يحترم كليتها المعاشة، وهو شيء لا نستطيع أن نتحقق من صدقه عند كل مسيحي، وإنما هو حقيقة تفرض نفسها على الظاهرة ككل.

وهذا الوضوح الذي نحسه هو أساس الفهم عند ياسبرز. كل علم نفس للفهم يقوم على هذا النوع من البديهيات المعاشة، وهي بديهيات غير شخصية ومنفصلة. ونتوصل إليها بمناسبة الاهتمام بتجربة الشخصيات الإنسانية، ولكن لا يمكن إثباتها بالتكرار التجريبي. التعرف على هذه البديهية هو مسلمة تخص علم نفس الفهم. كما أن الإدراك والسببية هي مسلمات لعلوم الطبيعة. وما يبينه الفهم هو كيف أن ما هو روحي يمكن أن يولد مما هو روحي، وهو مسار لا يمكن للبرهان السببي أن يفسره.

وللفهم عند ياسبرز أنواع مختلفة، فقد يكون ثباتيًّا **statique** أو ارتقائيًّا تكوينيًّا **génétique**. في الحالة الأولى يصف الشعور في لحظة معينة فهو وصف فينومينولوجي. أو قد يكون ارتقائيًّا عندما يصف كيف تتولد الظاهرة الروحية عن ظاهرة روحية أخرى، كما في المثال الذي ذكره نيتشه بخصوص الوعي المسيحي والخلاص. وقد يكون عقلانيًّا إذا كان يفسر نشوء العلاقات بحسب نظام منطقي أو سيكولوجي حينما يكون مجرد تعاطف مع تجربة معاشة.

ويرى ياسبرز أنه لا يمكن رد التفسير إلى الفهم ولا الفهم إلى التفسير. وإن كان

---

(1) *Allgemeine Psypathologie*, **Berlin, éd. Springer, 1913, p. 170-171**

هناك تداخل بين المنهجين؛ لأن ما تفسره العلوم الإنسانية يتطلب أولًا أن تفهمه. وحتى حين يتم تفسيره على الأقل فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، لا يكون العقل راضيًا لأن التفسير يؤسس لعلاقات خارجية. هنا يتدخل التأويل الذي يحاول أن يكون مطابقًا قدر الإمكان للظواهر واضعًا في حسبانه معطيات التفسير وبديهيات الفهم.

ولكن لا يمكن رد علوم التفسير الطبيعية إلى الفهم الإنساني، ويظهر هذا التمييز بوضوح خصوصًا في الجزء الأول من كتابه **الفلسفة**. ونحن نعرف أن أحد أفكاره الأساسية هي أن العالم منقسم إلى مجالات متنوعة من الواقع لا يمكن التوفيق بينها بالنسبة للإنسان رغم جهوده في العثور على الوحدة. من بين هذه المجالات هناك مجال الطبيعة ومجال الروح. ويمكن أن نسعى لتخفيف حدة التضاد، لكنها تظل في التحليل الأخير متعارضة. هذه القطيعة تحدد بوجه خاص التعارض بين علوم الطبيعة وعلوم الروح.

العلوم الأولى موجهة إلى ما يسميه «الموضوعية غير القابلة للفهم»[١]. ويعني ذلك اهتمامها بإدراك الواقع فيما وراء المظهر المحسوس، على أساس إذعان صارم للوقائع. ولهذا فهي تبلور نظريات وتصورات، ولكنها فقط قواعد للعمل العلمي، دون أن تؤدي إلى أمر آخر؛ لأن مبرر وجودها هو العودة إلى الوقائع بعد تعقلها. وبالتالي «فالمفاهيم الأساسية التي تستخدمها هي وصفات للتجربة، وليست حقائق تم اكتسابها بصورة محسومة»[٢]. علوم الروح من نسق آخر. فهي تخصصات أساسًا تاريخية؛ وذلك لأن الروح تتطور تاريخيًّا كما أن موضوعها أيضًا تاريخي. بالتأكيد لا يعد خطأً أن تستخدم براهين علوم الطبيعة، كالإحصاء والنماذج الإلهية، وبالرغم من أن مناهجها بلغت من الدقة ما يشبه العلوم الدقيقة، فإنها تخاطر بتدهورها لو

---

(1) *Philosophie*, **Berlin, éd. Springer, 1932, t. I, p. 170-171**

(2) Jaspers, *La situation sprituelle de notre époque*, **Paris, 1952,p. 159**

أرادت منافسة علوم الطبيعة. الخطر هو الإفراط في الوضعية: فحين لا تحتفظ المعرفة إلا بمجرد معرفة ذات صلاحية موضوعية محصنة، فنحن لا نعود نحمل لها تقديرًا، اللهم إلا بسبب جدواها التقنية، فهي تسقط في فراغ لا يهم أحدًا. إذا أرادت علوم الروح أن تكون وفية لعبقريتها، وهي أن تكون ذات روح منفتحة دائمًا، فيلزم ألا تثبت نفسها كعلوم مشابهة لعلوم الطبيعة، وإنما عليها أن تحقق الأفكار التي تبلورها بتطبيقها في السياسة والتربية والاقتصاد. وبالتالي عليها أن «تتجاوز مستوى التفسير المجرد إلى مستوى الفهم، وإلا فقدت كل دلالة»(١).

ولا تختلف علوم الروح عن علوم الطبيعة في موضوعاتها ومناهجها وفقط بقدر ما يكون الاختلاف في الغائية. ومن هنا نفهم لماذا تحدث ياسبرز عن أزمة في العلم تفسر جزئيًّا أزمة العالم الحاضر. ويرجع خطأ العلوم الإنسانية في نظره إلى محاولتها محاكاة علوم الطبيعة؛ آملة في تحقيق توحيد العالم عن طريق توحيد كل العلوم. فكما يقول في كتابه **في أصل التاريخ وهدفه**: وحدة العلوم ليست مستمدة من محاكاة العالم ومن صورة للعالم، بل من نسق يوحد كل العلوم.

٢- التفسير الشامل عند ماكس فيبر:

كثيرًا ما يُذكر أن ماكس فيبر قال بالتعارض التام بين التفسير والفهم، ولكن قراءة كتبه تبين لنا أنه قد جمع المنهجين في منهج واحد، هو الفهم التفسيري أو التفسير الفهمي **verstehende erklärung ou erklärendes verstehen**، وإذا كان قد حاول تقديم علم اجتماع يقوم على الفهم، فليس معنى ذلك أنه ينافس علم الاجتماع الذي يقوم على التفسير، وإنما يعتبره تكملة له.

فعلم الاجتماع ينبغي أن يكون فهميًّا وتفسيريًّا في آن؛ كي يحقق بوجه كامل رسالته العلمية. وهو لم يتوقف طويلًا عند فكرة التفسير مكتفيًا بتحليلات علماء

---

(1) *Philosophie*, **t. 1, p. 190**

المناهج الآخرين، بل اهتم ببلورة نظرية في الفهم.

ويعرّف الفهم قائلًا: «الإدراك عبر التفسير للمعنى والمجمل الدلالة: أولًا، واقعيًّا في حالة خاصة (في دراسة تاريخية على سبيل المثال) ثانيًا، في المتوسط أو بالتقريب (في الدراسة السوسيولوجية للجماهير، على سبيل المثال)، ثالثًا، البناء بصورة علمية (المعنى النمطي المثالي) لإظهار النمط المثالي للظاهرة الذي يتجلى بتواتر معين[1]. هذا التعريف ليس فقط دقيقًا، ولكنه تقني، ولهذا يهتم فيبر بتمييزه عن الفكرة الشائعة للمصطلح. فهو يسمي الفهم بالمعنى الشائع «فهم آني»؛ لأنه يتعلق بما هو متعقل بشكل مباشر عبر الإدراك البسيط. فهكذا أفهم الكلمات الموجودة في الكتاب الذي أنا بصدد قراءته أو عملية حسابية أقوم بها أو إيماءة غضب. أما الفهم بالمعنى التقني فهو يسميه «فهم تفسيري» بالجمع بين مصطلحات يأخذ عليه البعض أنه وضعها جذريًّا في تعارض. هذا الفهم يقتضي أن أعرف دوافع أو هدف نشاط ما؛ لأنه في هذه الحالة يمكن أن أضيف له دلالة. إذا كنت أفهم؛ فذلك لأننى أستطيع أن أقدم تفسيرًا لإيماءة أو لنشاط. بهذا المعنى نفهم على سبيل المثال جريمة قتل إذا عرفنا أن سببها الغيرة (دافع)، أو الرغبة في الانتقام (هدف). ما يهم في هذه الحالات، هو أن معرفة الهدف أو الدافع تسمح بإعطاء معنى للفعل. ومن هنا يأتي تعريفه للتفسير. فهو يعني: «إدراك الدلالة الإجمالية التي ينتمي إليها نشاط مفهوم آنيًّا حسب معناه المستهدف ذاتيًّا». ربما نجد صعوبة في استخدامه أحيانًا تعبير التفسير الفهمي، وأحيانًا أخرى الفهم التفسيري. وهما في الواقع متكافئان، ما دام أنه لن يوجد تفسير مقنع إلا إذا فهمت الفعل، الذي لن أفهمه إلا إذا كنت قادرًا على تفسيره. ولكن مع ذلك لا يتأتى الفهم مع التفسير دائمًا. فهناك مواقف يمكن أن نقدم فيها تفسيرًا لفعل دون أن نفهمه. في هذه الحالة تكون بإزاء تفسير طبيعي باستخدام السبب. في هذا الإطار يمكن أن نفسر من وجهة نظر فسيولوجية حركات قاتل، أو نفسر من وجهة

(1) M. Weber, Economie et société, Paris, 1971, t. I, p. 8

نظر علم المقذوفات مسار الرصاصة، دون أن أفهم لماذا قام الرجل بالقتل. فهنا يبدو لي الفعل غير عقلاني. وهناك مواقف أفهم فيها أنشطة دون أن أكون قادرًا على أن أقدم لها تفسيرًا سببيًّا. ويمكن أن نذكر على سبيل المثال التفسير الذي تحدثنا عنه في الفقرة المخصصة لياسبرز حيث يقدم نيتشه تفسيرًا لنشأة المسيحية. هناك إذنْ تفسير بلا فهم، والعكس صحيح. توجد فقط علاقة معقولة تجمعهما. فيقول فيبر: «إن فهم علاقة يتطلب دائمًا أن يكون محكومًا قدر الإمكان بالمناهج الأخرى العادية للتناول السببي قبل أن يصبح التفسير تفسيرًا فهميًّا مقبولًا»[١]. والفهم كما هو الحال مع ياسبرز يتسم بالبداهة، أما التفسير منقسم بالتفكيك والتسلسل الذي يقوم به فما يبدو من جهة الفهم بديهيًّا لا يُبرر بالضرورة عبر التفسير. فالتفسير الدال، مهما كان واضحًا، لا يحق له أن يزعم بسبب هذا الوضوح أنه صالح من وجهة النظر السببية، فهو في ذاته ليس إلا فرضًا سببيًّا واضحًا بشكل خاص»[٢]. ولكي يكون علميًّا مقبولًا ينبغي أن يبرره التفسير السببي. ويناقش فيبر هذه المسألة باستفاضة في دراسة عن روشر وكنيس. ويبين فيها أنه حتى «العقلانية التي تشكل النمط المثالي الأكثر بديهية لا تنتج كل دلالتها إلا إذا دعمها التحليل السببي»[٣].

هذا التصور للتفسير والفهم أساس لإدراك المقولتين الرئيستين في الإبستمولوجيا الفيبرية: النمط المثالي والإمكانية الموضوعية. ودون السعي إلى عرض كلٍّ منهجه، تكمن المشكلة في معرفة كيف أن هاتين المقولتين تتحكمان في نظريته العامة عن العلاقات بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية. للأسف لم تتح لفيبر الفرصة كي يحقق مشروعه الذي أعلن عنه في نهاية كتابه **دراسات نقدية لمنطق العلوم**[٤]، كان

(1) *Essais sur la théorie de la science*, **p. 327-328**

(2) *Economie et société*, **p. 8-9**

(3) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehere*, **Tubingen, 1951, 2e éd., p. 127, aussi, p. 102 et 115**

(4) *Essais sur la théorie de la science*, **p. 286**

ينوي أن يخضع فكرة المنهجية الأساسية في فلسفات العلوم لتحليل نقدي قبل أن يقوم بتصنيف للعلوم. ولم يحقق هذا المشروع. ولذا فنحن مضطرون لإعادة بناء فكره انطلاقًا من مؤشرات متفرقة وتأملات مبعثرة في ثنايا كتبه.

بالنسبة لفيبر التعارض بين النوعين من العلوم ليس له السمة المنهجية المزعومة. وهذا ينبع أصلًا من تصوره للعلاقات المتبادلة بين الفهم والتفسير، ليس فقط لكونهما يتدخلان في نفس الوقت على مستوى البحث، وإنما لأنه يمكن استخدامهما في كلا النوعين. على أي حال التمييز بين النوعين من العلم لا ينبع منطقيًّا من مفهوم العلم. إنه فقط ملائم. ولنأخذ على سبيل بعض المعايير التي يستند إليها المنظرون عادة في تأسيس هذا التمييز.

فهناك فكرة شائعة أن علوم الطبيعة كمية، والعلوم الإنسانية كيفية. ولكن يلاحظ فيبر أنه ليس فقط التكميم ممكن في العلوم الإنسانية وإنما علوم الطبيعة لا تستطيع أن تستبعد الكيف تمامًا. كما أن مختلف العلوم تستخدم المنهج التعميمي والمنهج التخصيصي حسب ضرورة البحث. هذا التمييز بين المنهجين لا يمكن أن يؤسس لتعارض بين فئتين من العلوم. وفيما يخص فكرة القانون يعبر فيبر عن رأيه بوضوح؛ فهو يحدد وجود الانتظام سواء كان إحصائيًّا أو شيئًا آخر. والحال كما يلاحظ، «يعتمد على سعة مفهوم «القانون» كي يمكننا أن ندرج تحته انتظامًا لا يمكن التعبير عنه رقميًّا، لأنه ليس كميًّا. وفيما يتعلق بتدخل عوامل ذات طبيعة «عقلية»، فهي لا تستبعد إقامة قواعد لعمل عقلاني». بل ويرى إمكانية أن نضع في صيغة القانون انتظامًا مألوفًا للروابط السببية التي تُلاحظ في الحياة اليومية. إنها مسألة «فرصة opportunité»، والكلمة يكررها كثيرًا. فليس على العالِم أن يطيع منهجًا صارمًا؛ لأنه يحق له أن يختار أي عملية برهنة تبدو له خصبة وتؤدي إلى نتائج يمكن التحقق منها. ففي الحقيقة، ليس كل شيء مبرهنًا بصورة صارمة في علوم الطبيعة، وفي العلوم الإنسانية ليس كل شيء محل اعتراض. كل العلوم يمكن أن تقدم كمية

متغيرة من الوقائع المثبتة وأخرى ليست كذلك. وبالتالي من العبث الرغبة في وضع الأنواع المختلفة للعلوم في حالة تعارض. وفي جميع الأحوال هذه القضايا تهم الفلاسفة أكثر مما تهم العلماء المنخرطين في البحث.

هذا الموقف المرن من فيبر لا يعني أنه يمكن الخلط بين العلوم وبعضها، وكأنه لا فارق بينها. وفي هذا الصدد يبرز فيبر نقطتين أساسيتين: أولًا، تظل إمكانية تقديم تفسير سببي هي في نهاية المطاف الضمان لعلمية أي حكم. وعلاقة قابلة للفهم حتى ولو كانت واضحة مثل الأنماط المثالية تظل مجرد فرضية ولا صلاحية علمية لها إلا بما تقدمه من تفسير سببي. ورغم ذلك ينبغي توضيح هذا التأكيد الذي قد يجعل من فيبر مناصرًا للنزعة الطبيعية، وذلك بثلاث ملاحظات: أولًا في رأيه لا يمثل البحث السببي هدفًا للعلم، فهو ليس إلا وسيلة؛ لأن الغاية هي تعقل الواقع، ولذا فالفهم لا غنى عنه للتفسير. ثانيًا، لا يوجد حصر سببي تام، فلن نستطيع أن نحدد كل الأسباب التي تؤدي لنشأة ظاهرة، والمجموع السببي لا نهائي. ثالثًا، من المستحيل أن نحدد للأبد إلى أي حد يمكن الصعود في سلسلة الأسباب، ولا أن نحدد أي سلسلة علينا أن نأخذها في الحسبان؛ لأن هذه مسألة تتنوع حسب كل حالة خاصة وحسب كل نمط من البحث. النقطة الثانية تتعلق بخصوصية العلوم الإنسانية أو علوم الثقافة. «دلالة بنية ظاهرة ثقافية وأساس هذه الدلالة لا يمكن أن تُستخرج من أي منظومة قوانين ولا تجد فيها مبررها ومعقوليتها؛ لأنها تفترض علاقة الظواهر الثقافية بأفكار عن القيمة. مفهوم الثقافة هو مفهوم قيمي، والواقع التجريبي في نظرنا ثقافي؛ لأنها تحيله إلى فكرة فهي تشمل عناصر الواقع، وخاصة تلك العناصر التي تكتسب دلالة بالنسبة لنا لعلاقتها بالقيم»، وبالتالي من المستحيل الخلط بين علاقة سببية وعلاقة دالة.

إن التضاد بين الثقافة الفرنسية والثقافة الألمانية (وكان يحلو لفيبر ذكر هذا المثال) لا يمكن أن يُعرف بواسطة التفسير السببي للعلل الجغرافية والاقتصادية، بل

يتطلب فهم هذا التضاد الذي يفصل بينهم. والحال أن أساس هذا التضاد هو وجود قيم أخرى وآلهة أخرى «تتقاتل بلا ريب على الدوام»[1]. إن التحليل المقارن لهذين الثقافتين حين يختزلهما إلى تفسير سببي لا يمكن معه أن نعقل هذا التعارض. الفهم وحده يجعلها متعقلة دون أن نتوصل مع ذلك إلى تعقل حصري وكامل.

الفهم والموضوعية وفقًا لأوتو فريدريك بولنو:

يعد بولنو **Bollnow** الأستاذ بجامعة توبنجن واحدًا من النادرين الباقين من عصر كان فيه وضع العلوم الإنسانية موضوعًا أساسيًّا للمناقشات الفلسفية في ألمانيا. ورؤيته تصدر عن القول بأن مصداقية علوم الطبيعة ومكانتها أعلى من العلوم الإنسانية نظرًا لتراثها الطويل من البحث والوسائل التقنية التي تتيحها للإنسانية للسيطرة على الطبيعة، ولتميزها بمنهجية دقيقة قامت على أسس رياضية وتجريبية. وعلى العكس من ذلك، فإن العلوم الإنسانية كانت ضحية لبعض المتخصصين على غرار شبنجلر، الذين سعوا لإنجاز عمل ضخم وليس علميًّا.

وإذا دققنا النظر، فإننا لا نجد للعلوم الطبيعية وحدة، وإن دقتها ليست بالتميز الذي يقولون به. فعلم البيولوجيا يتجه إلى الاحتفاظ باستقلاليته عن علم الفيزياء، كما هو الحال بالنسبة لعلم النفس بالنسبة لعلم الاجتماع، ففي هذين المجالين مثلًا اختلافات وصراعات وتعارض للنظريات. ويبقى أن نذكر أن العلاقات بين العلوم لا تعني البحث عن سيادة علم على الآخر.

وينبغي أن نتخلص من التمييز الذي وضعته المدرسية بين الفهم والتفسير مع ما ارتبط بها من القول بالطبيعة والروح والخبرة الخارجية في تعارضها مع الخبرة الباطنية وبين القانون والمعنى إلخ. فالتجريب مثلًا ليس أمرًا خاصًّا بأي علم من العلوم، بل إن بعض العلوم مثل الجغرافيا وعلم الاجتماع لا تدخل في أي مجال من

(1) *Le savant et la politique*, **Paris, Plon, 1959, P. 93**

المجالين، وإلا تمزقت كعلم. ولا بد من النظر إلى هذه الموضوعات بقدر أكبر من النقد. و«الفهم في العلم ليس مقصورًا على علوم الروح، والتفسير وليس مقصورًا على علوم الطبيعة؛ لأن المنهجين يتضافران في كل مسيرة العلمية كل بطريقته»[١]. وقد كان ذلك منذ بدايات الفكر العلمي. ولذلك ينبغي أن نقدر هيدجر؛ لأنه رجع إلى المصادر كي يبين كيف أن الفهم والتفسير قد ظلا دائمًا متعاونين[٢].

إن خطأ المنظرين للعلوم الإنسانية هو أنهم قد نسبوا معنى محدودًا لفكرة الفهم. فالفهم قد يكون لدى صانع معين أو قد يكون فهمًا لشخص بأنه يتجه نحو الشيخوخة، أما التفسير فهو عملية ثانوية، وليس ممكنًا إلا في حدود معينة. فالتفسير يظهر حين يضطرب الفهم ويواجه عوائق وأشياء غير مفهومة.

وقد كان التفسير دائمًا في خدمة الفهم. ومع ذلك فعلى الرغم من مساعدة التفسير فإن الفهم لا يكون أبدًا كاملًا. ومن الناحية العملية فإن المعنى الذي يستهدفه المؤلف لا يتوافق تقريبًا أبدًا مع المعنى الذي يفهمه القارئ. والدليل الهرمينيوطيقا التي تحاول أن تفهم مؤلفًا لا يفهم نفسه.

أن تفهم معناه أن تفهم على نحو أفضل. وهنا نصطدم بمشكلة التفسير ليس فقط في أساس العلوم الإنسانية، ولكن لكل صور البعث وكل الكانطيات الجديدة والهيجليات الجديدة، إلخ. وبفضل التفسير يصبح الفهم إبداعًا على شرط عدم الوقوع في النزعة الموسوعية، أي في الاعتقاد بإمكانية أن يستوعب إنسان بمفرده كل التنوع الإنساني في فهم شامل وتام. فالتنوع يتضمن تناقضات لا يمكن أن تحل بالفهم وحده.

أن نفهم ليس معناه أن نغفر كل شيء. إلا إذا اعتبرنا العالم مجرد مشهد للفرجة، فالفهم يقودني لأن اتخذ موقفًا لأن به قوة نقدية. واتخاذ موقف معناه إضفاء قيمة.

---

(1) Bollnow, *Die Methode der Geisteswissenschaten*, **Mayence, 1950, p. 14**

(2) Heidegger, *l'être et le temps*, **Paris, Gallimard, 1964? P: 184**

وفي هذه النقطة ينفصل بولنو عن ماكس فيبر الذي يأخذ عليه أنه بدأ أولًا بإضفاء القيمة وجاء الفهم ثانيًا، وهذا المسلك يترك الباب مفتوحًا أمام عشوائية العواطف والانحيازات وهي التي تمثل عقبة أمام الفهم. فهذا الفهم لا يسبق إضفاء القيمة ولا يعقبه، ولكنه إضافة قيمة مباشرة وبلا وسيط. وفي أساس إضفاء القيمة هناك ما يسميه بولنو اللقاء. فبالفعل إن فكر متفرد ليس متاحًا أمام كل فهم؛ لأن هذا الفهم لا ينبثق إلا من اللقاء مع الآخر، مع أعمال الآخرين وفكرهم.

هذه الطريقة في فهم الفهم تطرح مسألة موضوعية البحث في العلوم الإنسانية: هل يحق لها أن تدعي أنها علوم؟ بحسب الرأي السائد معيار الموضوعية وبالتالي معيار كل علمية هو الصلاحية العمومية للنتائج الحاصلة، أي استقلالها عن الذات العارفة وعن الظروف الفردية. وبهذا المعنى تكون النتائج ملزمة لكل إنسان في أي زمان ومكان. ومنظرو العلوم الإنسانية تصوروا أن بإمكانهم أن يلبوا هذا الشرط بطرق متعددة: إما بأن يقوموا مثل كيلسن بتطوير «نظريات خالصة» في القانون والسياسة، إلخ. وإما بأن اقتضوا مثل فيبر حيادًا قيميًّا للعالِم. كل هذه المحاولات قادت إلى طريق مسدود. فالسؤال الحقيقي بالفعل هو: هل ينتسب مفهوم الصلاحية العامة إلى جوهر العلم فعلًا، أو على العكس ألم يتم فرضه قسرًا على العقل في أعقاب تطور بعض المجالات العلمية الخاصة أي علوم الطبيعة وخصوصًا الفيزياء؟ بعبارة أخرى لقد أخطأت العلوم الإنسانية بقبولها هذا المعيار في العلمية دون نقد بسبب مكانة علوم الطبيعة.

ويرى بولنو أن التخلي عن معيار الصلاحية العامة لا يعني التخلي عن الموضوعية، فيمكن أن تكون هناك موضوعية دون صلاحية عامة. فبالفعل من الممكن أن نحلل موضوعيًّا واقعًا متفردًا ربما لا يصلح إلا لإنسان واحد ولا يحتاج أن يقر الآخرون بمشروعيته[1]. على شرط أن يتغلب النقد على مقاومة الذاتية الشخصية. فكما بين

(1) *Das Verstehen, Drei Aufsätze zur Theorie der Geistenwissenschften*, **Mayence, 1949, p. 92**

هيدجر، الفهم بالمعنى الذي تقدم قد سمح للإنسان دون عون العلوم الطبيعة التي لم تتشكل إلا مؤخرًا، ببلورة معرفة سمحت ببناء أدوات وتنظيم خدمات متعددة. هناك إذنْ حقيقة للموقف تنتج عن سلوك متبادل أو نشاط مشترك في اللقاء. والعلوم الإنسانية تهتم بهذه المشكلات: «الحقيقة لا تحال فقط إلى وجود الإنسان، ولا إلى العقل الكوني، ولكن أيضًا إلى الحلقة العينية والمحددة من البشر الذي يسبب الإقرار بهذه الحقيقة بالنسبة لهم نتائج متعددة. وهذا غير ممكن إلا في موقف مشترك يكون فيه لهؤلاء البشر سلوك ونشاط مشتركان. ليس للحقيقة معنى إلا إذا كانت فرضًا مسبقًا للنشاط -وكلمة النشاط تُؤخذ بمعناها الواسع- وإلزام فردي بدوره لا معنى له إلا إذا كان أساسًا لنشاط مشترك. إن التساؤل عن حقيقة تكون فيما وراء هذا الموقف الملزم المشترك، هو حرمان لمسألة الحقيقة بوجه عام من أساسها الوجودي». من البديهي أنه في هذه الظروف، ينبغي في كل مرة أن نحدد من جديد، حسب معنى الموقف المعطى، نمط الإلزام ومغزاه، مع الأمل في أن تعي الجماعة الإنسانية بالمصير المشترك الذي يربط كل الشعوب، أي إمكانية إعطاء أساس أكثر اتساعًا للفهم المشترك.



الفصل الثامن

محاولات تجاوز الصراعات

إن مناقشة موقف العلوم الإنسانية على مدى الثلثين الأخيرين من القرن العشرين أو من القرن الماضي فَقَدَ أهميته كمشكلة أساسية في الفلسفة ولم يعد أمرًا ملحًا. والسبب في ذلك بلا شك هو التقدم الهائل لعلوم الطبيعة عقب إنجازات آينشتين وبلانك ودوبرولي وهايزنبرج وغيرهم. وأصبحت الإبستمولوجيا -أي فلسفة العلوم- تجتهد في السيطرة على المشكلات النظرية الناتجة عن الاكتشافات الجديدة في حين ظلت العلوم الإنسانية في ركود. ومن أبرز الأمثلة على ذلك إسهام باشلار Bachelard الذي اتجه إلى توضيح المشكلات الخاصة بالفيزياء الجديدة والتي لا تبالي كثيرًا بالأقسام الأخرى من العلم. وقد استفاد من هذا التراجع بعض الفلاسفة بأن سعوا إلى تجاوز الصراعات القائمة بين منظري العلوم الإنسانية والتجاوز عن النظرة الواحدة الاتجاه للنزعة الطبيعة والتاريخية.

ومن هذه المحاولات نختار ثلاثًا، وهي: هوسرل وكاسيرر وهايك؛ إذ إنها تطلعنا على الإشكالية المعاصرة. وهناك غير هؤلاء مثل أعمال كارل بوبر التي تسبق أعمال هايك ولكنها أقل اتساعًا ولا تحيط بمجموع المشكلات الناتجة في محاولات هذا

عن العلوم الإنسانية[١]. أما مؤلف شبرانجر **Spranger** فيعد امتدادًا لفكر دلتاي[٢]. ويقدم ميرلوبونتي فينومينولوجيا للعلوم الإنسانية تقترب من هوسرل[٣]. أما أحدث المحاولات فهي محاولة بياجيه **Piaget** [٤]. وهي لا تغير الإشكالية المعروفة ولا تجددها. وفيها نجد تصنيفًا للعلوم الإنسانية من الصعب أن نعثر فيه على مبدأ موجه: فعلوم المبادئ العامة **nomothétiques** (سيكلوجيا، سوسيولوجيا، إثنولوجيا، اقتصاد، ديموجرافيا) وعلوم تاريخية وعلوم قانونية وعلوم فلسفية، ونجد تحليلًا تفصيليًّا لعلوم المبادئ العامة خاصة السيكولوجيا. ومن أحدث ما جاء به هذا المؤلف هو فكرة السبرنيطيقا التي تقيم علاقة بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية.

ولكن من المؤسف غياب عمل شمولي يمكن أن يبين أهميتها المعاصرة. وتظل النزعتان التاريخية والطبيعية من الاتجاهات الحية في فلسفة العلوم المعاصرة. كما يشهد على ذلك كتاب بورديو وشامبردون وباسيرون **مهنة عالم الاجتماع**. ويمكن أن نقرأ فيه العبارة التالية: «إذا كنا قد لجأنا في الغالب إلى نصوص مخصصة لعلوم الطبيعة لسد الثغرات في التأمل الإبستمولوجي لعلم الاجتماع؛ فذلك بهدف تطبيق التحليلات التقليدية لفلسفة العلوم على علم الاجتماع». ونرى في هذه العبارة الموضوعات الأساسية بشكل مختصر للنزعة الطبيعية:

أ- الثغرات المزعومة للعلوم الاجتماعية تقاس بالرجوع إلى علوم الطبيعة التي تعد نموذجًا للعلمية؛

ب- يجري التفكير من منظور علم اجتماع يراد له أن يكون مثاليًّا، لا بحسب ما يمارس بالفعل؛ هناك محاولة لفرض معايير عليه تأتيه من خارجه وكأنه لا سيادة له على مساره ونجاحاته وإخفاقاته.

---

(1) **K. Popper,** *Misère de l'historicisme*, **Paris, Plon, 1956**

(2) **E. Spranger** *Der Gegenwärtige Stand geisteswissenschaften*, **leizing. Berlin 1925.**

(3) **Merleau Ponty,** *Les sciences de l'homme et la phénomenolgie, paris ed. C.D.U*. **1965.**

(4) **J. Piaget** *Epistémologie des sciences de l'homme coll*. **Idée paris gallimard 1970**

والمؤلفات الحالية تتجه نحو مسيرة مفتوحة بفصل روتاكر عن تاريخ للعلوم الإنسانية. ويمكن أن نشير هنا لمجموعة من الأعمال، بعضها قد نُشر، والباقي في سبيل النشر يقترحها علينا جوسدورف **Gusdorf** بعنوان **العلوم الإنسانية والفكر الغربي**.

١- النظرية الفيومينولوجية عند إدموند هوسرل:

كانت مؤلفات إدموند هوسرل (١٥٩-١٨٣٨) المبكرة مكرسة للبحوث المنطقية، وموجهة إلى نقد النزعات الطبيعية والسيكلوجية والتاريخية، ومن ثم لا نجد نظرية في العلوم الإنسانية إلا في كتابة الأفكار **Ideen** الذي نُشر بعد موته.

وكان مشغولًا أكثر من أي فيلسوف آخر بمشكلات المنهج، فكان يعيد بلا توقف كتابة منهج الفينومينولوجيا. وإذا لم يكن له كتاب مبتكر في نظرية العلوم الإنسانية، فقد كان له فضل توضيح بعض الأفكار. والقضية الأساسية عند هوسرل هي أن «نتخلص من الفكرة التقليدية التي توحد بين التصور التقليدي للعلم الموضوعي وبين فكرة العلم عمومًا»[1]. ومن ثَم يتضح لنا نقده للنزعة الطبيعية التي جعلت من منهج العلوم الطبيعية منهجًا للعلم كله رغمًا عن سمة التقييد وعدم الثبات في مناهجه والتي يحس بها العلماء.

وكل العلوم بما فيها علوم الطبيعة فيها نقص معين؛ لأنها غير كاملة، وبالتالي ليست هناك مناهج محددة ونموذجية. والنزعة الطبيعية تتحدث عن أسس العلم وحدوده، كما لو كان واقعًا، وله يقين في حين أن هذه الأسس وهذه الحدود ليست إلا سؤالًا فلسفيًّا. وكراهية النزعة الطبيعية للميتافيزيقا لا تمنعها من أن تفترض، بغير أن تصرح بذلك، افتراضات ميتافيزيقية، قد تكون أحيانًا ساذجة. فهي يمزقها التناقض؛ لأنها تتبنى موقفًا مذهبيًّا مع تأكيدها أنها تعادي كل مذهب. إذ كيف يمكن

(1) **E. Husserl,** *Die Krisis, der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, **t.IV, La Hay, 1954, p. 3**

أن نوفق بين التأكيد على تطابق الروح والطبيعة مع عدم التصديق المتعمد للوقائع الملاحظة؟ وأخيرًا هدف العلوم الإنسانية هو إجراء بحوث علمية؛ لتحصل على شرف أن تكون علمًا.

وقد يحدث في العلوم الإنسانية أن تستخدم مناهج العلوم الطبيعية، ولكن بغير أن تصرح بأنها وحدها هي المشروعة، وأن العقل يصبح شيئًا ماديًّا طبيعيًّا. ومثل هذا الكلام ينطبق على النزعة السيكولوجية؛ لأن علم النفس يطمح أن يكون علمًا من العلوم التجريبية فيقع تحت الأحكام المسبقة للنزعة الطبيعية. أما علم النفس كما يتصوره دلتاي فإنه يخضع بدقة للنزعة التاريخية؛ لأن دلتاي يذهب إلى أن أي ظاهرة ثقافية تتطلب البحث في تطورها وتاريخها.

ويوجه هوسرل نقده إلى دلتاي في تصوره لعلم النفس؛ لأنه يقع في مأزق النزعة التاريخية حين يخص دلتاي كل ظواهر الحياة الثقافية بظاهرة التطور التاريخي. والحقيقة أن كل ظاهرة ثقافية هي ظاهرة تاريخية لكن بمعنى ما. ولكنها ليست بالضرورة سيكولوجية، وهي قبل كل شيء تكون نسقًا منطقيًّا؛ لأن لها ماهية هي علة وجودها وحقيقتها. وتاريخ الفن مثلًا ليس معرفة بالفن نفسه، ويمكن أن ندرس الديانات وتاريخها، ولكن الظاهرة الدينية هي حقيقة فكرية مستقلة حتى عن تاريخها وسيكولوجيتها. وتاريخ أي نظرية علمية لا يعني صحة هذه النظرية؛ لأن أسس صدقها في العلم نفسه وليس في التاريخ.

فلا يكفي أن يكون المرء مؤرخًا لكي يفهم الرياضيات أو الفن أو السياسة. وكذلك يوجه هوسرل نقده للمنهج التاريخي وسيطرته كما وقف ضد النزعة الطبيعية. ورأى هوسرل أن الفينومينولوجيا هي القادرة على أن تعطينا أساسًا متينًا للعلوم الإنسانية، وهذا هو ما حاول هوسرل أن يوضحه في الجزء الثالث من كتابه **أفكار**، الذي يختلف عن الجزء الأول الذي ينطلق من تأملات حول علم النفس، ففي هذا الجزء الثالث

جعل نقطة البدء في العلوم الإنسانية هي مدخل للفينومينولوجيا[١]. ولا يمكن الخلط بين العلوم الإنسانية وبين الفينومينولوجيا؛ لأن الفينومينولوجيا هي الأساس الخاص بهذه العلوم. والفكرة الرئيسة عند هوسرل هي أن موضوع العلوم الإنسانية يفترض تحليل الفرد والجماعة، وليس هذا بمعنى سيكولوجية فردية أو مشتركة بين الأفراد، بل يدخل كبُعدٍ في نسيج الوجود الإنساني، ويتميز بالبيئة المشتركة والعلاقة المتبادلة بين الموجودات.

ويرى هوسرل أنه إذا كان علم الطبيعة يتميز بالسببية والعلمية، فإن عالم الروح يتميز بالدوافع **la motivation**، وباسم الدوافع أُدخل حساب القيم، وأُدخل في حسابه الموانع والحلول وحدد سلوكه وسلوك الآخرين. والدوافع هي قانون المعرفة النظرية والسلوك العملي.

ومن هنا فإن هوسرل يأخذ بالتعارض بين التفسير والفهم، ويفرق بين العلمية والدوافع، ولكنه لا يخرج التمييز والسببية تمامًا من العلوم الإنسانية وعلوم الروح، ولكنه لا يراها كافية لفهم ظواهر الثقافة. فقد استفاد هوسرل من دلتاي وسيمل وفندلباند وريكرت، ولكنه جعل الفينومينولوجيا الأساس بدلًا من السيكولوجيا. وقد عرض هوسرل منهجه في العلوم الإنسانية في محاضرته المشهورة «أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة»، وبدأ بنقد الرأي الذي يريد أن يفسر الظاهرة التاريخية لتطور العلوم الطبيعية بواسطة العلوم الطبيعية؛ لأن هذه ظاهرة من ظواهر الروح.

فعلماء العلوم الإنسانية قبل أن يبحثوا موضوعاتهم، فإنهم يقدمون بحثًا عن الماهيات **une science ediétique** خاصًّا بالروح، يبحث في الروح بوصفها روحًا، وبهذا يقدم تفسيرًا علميًّا للروح[٢]. فالمهم في الدراسة العلمية ليس معرفة

---

(1) *Ideen II*, **La Hay, 1952, Beilage IV**

(٢) نجد هذه المقالة التي ترجمه- **P. Ricoeur, Revue metaphysique et morale, 55e année, juillet-septembre, 1950, p. 233-234;**

وحول التمييز بين العلوم الإمبريقية والعلوم الماهوية، انظر: *Ideen* **I, trad. Ricoeur, Paris, 1949, § 2-5**

الواقعة نفسها، بل معرفة قوانينها العقلية. ليس معرفة وجود شيء **Dasein**، بل معرفة الفكرة والقانون اللذين يفسرانها (**Wessensein**). وهذا لا يعني أن العلوم التجريبية ليست علومًا، ولكن العلمية لا تختزل إلى مجرد المعرفة بالوقائع حتى ولو كانت موضوعية. وأغلب متخصصي ومنظري العلوم الإنسانية يعتقدون أنهم أنجزوا مهمتهم العلمية حين يحددون بعض الوقائع.

وعلى خلاف العلوم التجريبية التي هي تحليل لوقائع ملموسة وعرضية أي فعلية، يبني العلم بالماهية عن طريق الحدس بالجوهر **Wessenschau** ما هو مكون للظواهر العينية أي ما هو دائم لا يتغير. وكما يبين في كتاب أفكار أن واقعة يمكن ألا ترتبط بماهيتها بسبب بعض الأمور العارضة. ولكن لا يمكن مثلًا أن نقوم ببحث تجريبي في تاريخ الفن إن لم نكن نعرف أولًا ما هو الفن. فلكي نقدر القيمة الفنية لعمل فني يلزم أن تكون لدينا فكرة الفن في جوهرها، وإلا فأي شيء يمكن أن يصير فنًّا؟! فالماهية هي إذَنْ الأساس **Bestand**، ولا بد أن نرجع إليه لكي نحدد موضوعًا من الواقع الملموس. ولهذا يرى هوسرل العلم بالماهيات مستقلًّا عن العلوم التجريبية؛ لأنه يسبقها وليس العكس.

ورغم ذلك لا يجب الخلط بين هذه الماهية والمفهوم النوعي. فهذا المفهوم يتم الحصول عليه بواسطة استقراء يخص ما هو مشترك بين عدة وقائع أو نماذج، في حين أن الماهية بناء «غير واقعي»، وهو عقل الأشياء المفردة[1]. هكذا توجد ماهية لما هو اقتصادي يسمح بتعريف مسار ملموس بوصفه اقتصاديًّا، حتى وإن كان أثناء حدوثه لا يتواءم تمامًا مع هذا التجريد «الماهوي». علم الماهية فقط هو القادر على بلورة المفاهيم الصحيحة والدقيقة التي تحتاجها آلة العلوم الإنسانية التجريبية؛ كي تحلل بشكل دقيق موضوعات الواقع التي تطرح كوقائعية. فإذا كانت توجد علوم

---

(١) الفرق بين العلوم الماهوية والفينومينولوجيا، يتمثل في كونها لا تعمل بالرد الفينومينولوجي، انظر في ذلك: **Ideen II** حيث يميز هوسرل بين علم النفس الإمبريقي وعلم النفس الماهوي والفينومينولوجيا، محددا أن هذا الاختلاف يصلح لكل علوم الروح.

للماهية كنظرية خالصة للحركة أو المكان على سبيل المثال، فهي لا توجد كنظرية خالصة للعقل، في حين أن تطور العلوم التجريبية للعقل يعتمد عليها.

وفي كتابه **أبحاث منطقية** ينتهي هوسرل إلى أننا «لو توصلنا لقوانين الظواهر النفسية والروحية فهي تظل ثابتة حتى لو أن الوقائع غير موجودة، كما أننا في الفيزياء نضع قوانين الجاذبية، وتظل ثابتة خالدة حتى لو لم توجد ظواهر الجاذبية في الواقع»[١]. وفي نفس الوقت ، هذا العلم بالماهية **eidétique** الذي تتم بلورته على أسس الفينومينولوجيا دون أن تطابق معها يمكن أن يؤدي دور الأساس لعلوم الروح المتنوعة بأن يقدم لها تصنيفًا يسمح لها بأن تدرس بدقة في الواقع ، الظواهر والتطورات الفردية في الواقع التاريخي والعارض[٢]. إلا أن هذا كله قد ظل في وضع المشروع؛ لأن هوسرل لم يسع لأن يبلور بنفسه مثل هذا العلم الماهوي للروح[٣]. عند هوسرل إذنْ لا يمكن للجزئي أن يفسر الجزئي. والوقائعي **la facticité** لا يفسر بالوقائعي، بل بالعلم الماهوي المبيِّن لقوانين الظاهرة. كيف نفسر مثلًا ظاهرة اقتصادية على أنها رأسمالية إن لم نكن قد حددنا سابقًا فكرة الرأسمالية. لا واقعة دون نظرية، إلا إذا كان هوسرل يريد، باستخدام مصطلح علم ماهوي **eidétique** ، أن يبلور نظرية تكون هي نفسها علمًا[٤].

(1) Recherches Logiques, t.I, p. 161-162

(2) Ideen II, p. 371-372

(٣) ولكن هوسرل يقترب بدرجة ما من النزعة الطبيعية التي يدينها؛ لأنه يحاول أن يفرض على علوم الروح نظرية خالصة عن الروح أو حتى نظريات متعلقة لعلوم الروح المختلفة، على نموذج النظريات الخالصة لعلوم الطبيعة. ولكن لا يبدو أنه خال تماما من مأخذ حسبان علوم الطبيعة نموذجا ينبغي احتذاؤه.

(٤) فلنعين بعض الغموض في نظريته: فهو أحيانا يتحدث عن علم ماهوي للروح، وأحيانا عن علوم متعددة، وكأن كل علم إنساني يمكن أن يكون له علمه الماهوي الخاص.

٢- الثقافة والشكل عند إرنست كاسيرر:

كان كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥) من أول من تساءلوا عن الأهمية الفلسفية والإبستمولوجية لتطور علوم الرياضة والفيزياء، خاصةً بعد اكتشافات آينشتين وبلانك. وانتهى كاسيرر إلى أن تاريخ العلوم، خاصة علوم الثقافة، قد بين أن هناك وراء الفكر الإنساني تعارضًا دائمًا بين التفسير بالعلل والتفسير بواسطة الأشكال.

ولقد زادت أهمية النزعة الطبيعية في العلوم الإنسانية نتيجة لتقدم العلوم التجريدية، وبدأت هذه العلوم تفرض مناهجها. ولكن منذ القرن التاسع عشر بدأ يظهر حتى في العلوم الطبيعية أن التفسير بالعلل له حدود، فهو تفسير قاصر؛ أي ظهر قصور التفسير بالعلل في العلوم الطبيعية، وبدأنا نشهد إدخال الشكل **la forme** في التفسير، لا في علم الحياة فحسب بل أيضًا في الفيزياء. فالشكل قد بدأ يستخدم كنموذج **paradigme** لتأسيس المجال عند فاراداي وماكسويل. فالمجال **champs** لم يعد مجرد مجموعة من العناصر، ولكنه نسق من القوى لا يسمح بأن نفهم الإلكترون إلا في داخل المجال، ولكن لا يمكن تفسيره.

فالمبدأ الأساسي الذي يكوّن علوم الثقافة لا يجب أن نبحث عنه كما يظن ريكرت في فكرة القيمة بل في الشكل. ولم ينجح كاسيرر في تعريف الشكل تمامًا ولكن يعتبره تركيبًا مثل الأسلوب يطبق على فترة أو ظاهرة ثقافية معينة أو ربما يشملها معًا.

والصفة الأساسية المميزة للشكل أنه يخلع وحدة معينة، وهذه الوحدة هي سبب تنوع الظاهرة في العناصر المتعددة. وليس الشكل نتيجة استقراء أو مقارنة للحالات الجزئية، ولا هو تصور تاريخي، بل أقرب إلى ما يسميه هوسرل تجريدًا بالأفكار **abstraction idéante**. وعلى ذلك فإنسان النهضة الذي حدده لنا بدقة المؤرخ بركارت **Burckart** لا يطابق تمامًا أحدًا ممن نعرفهم من شخصيات التاريخ مثل ميكيافيلي أو لورنس العظيم أو براشيوليني أو بولشي، إلخ. ولكننا نجد روح

عصر النهضة. وهي بفضل الدلالات التي تحددها، وحدة للتوجه، وليست وحدة للوجود[1]. فالشكل هو أداه تصويرية ملائمة لعلوم الثقافة.

وبالتالى ليس ضروريًّا أن نصيغ مفاهيم جديدة كما يظن أتباع المذهب التاريخي؛ كي ندرك ما هو مفرد. إذا ما اعتبرنا أن كل مفهوم بالأساس يفترض العام والخاص؛ لأنه وحدة للتنوع، وإذا لم يكن هناك مفهوم دون عمومية فلا يوجد مفهوم من دون خصوصية، بحيث إن إلغاء إحدى هاتين اللحظتين الجدليتين يعني بالضرورة إلغاء المفهوم نفسه. الواقع أن النزعة الطبيعية تشدد على العمومية والتاريخ على الخصوصية. من جهة أخرى يُنظر إلى علاقة العام بالخاص بصورة مختلفة حسب كل علم؛ فهي مختلفة في الرياضيات، عنها في الفيزياء، عنها في العلوم الثقافية. ولا يعني هذا أن نستبعد التفسير السببي، فهو مشروع ومفيد، ولكنه غير قادر على إشباع فضول العالِم الذي يهتم بالظواهر الثقافية لدواعٍ مختلفة غير مجرد تحليل الظواهر أو دراسة الصيرورة لذاتها. إن ظواهر الثقافة مشحونة بالدلالات **significations**. ولذا فيجب أن نعاملها كشيء؛ لأن الدلالة هي تحديدًا ما يتجاوز الشيء. ولا بد من توفيق بين العلة والشكل على نحو ما ذهب الفلاسفة اليونان في التفرقة بين الوجود والصيرورة. فقد كانت الأساطير تبحث في الثيولوجي والثيوجوني والكوزمولوجي والكوزموجوني. وهكذا يرفض كاسيرر النزعتين الطبيعية والتاريخية على السواء –الأولي لتمسكها بالكينونة **l'être** والثانية لتمسكها بالصيرورة **le devenir** الأولى لتمسكها بالعام والثانية لتمسكها بالخاص، ولكن لا بد من البحث في العلاقة بين الكل وبين الجزء على السواء؛ فكل منهما يتطلب الآخر.

الخطأ الذي يلزم تجنبه هو إقامة حدود جامدة باسم نظرية ما، بينما الحياة في تحول مستمر، وهو وضع ينبغي على العلوم أن تأخذه في الحسبان إذا ما أرادت أن تكون معرفة بالواقع. في الواقع يكمن الفارق الجوهري بين علوم الطبيعة وعلوم

---

(1) Zur Logik der Kulturwissenschaften, Göteborg, 1942, p. 80

الثقافة أن الأولى تحدد والثانية تضع السمات. وكلا المسارين علمي ولا يتفوق أحدهما على الآخر. القانون والشكل تتم معرفتهما بالتقريب. وكل تقدم في المعرفة في كليهما يصاحبه تقدم في بلورة المفاهيم. وكما بين هلبرت كل تقدم في أي علم يقتضي أن نعيد فحص أسسه. ومن هنا عدم جدوى أن نرسم مسبقًا إبستمولوجيا العلم القادم وبرنامجه. ولهذا السبب نفسه، فإن النقاشات التي تدور حول معرفة ما إذا كان علم النفس أو التاريخ أو أي علم آخر يشكل أساسًا لعلوم الثقافة هي مناقشات عقيمة وتبقى الإشكالية العلمية مفتوحة.

مآخذ هايك على النزعة العلموية

يرفض هايك النزعتين الطبيعية والتاريخية على نحو ما سبق للمؤلفين السابقين عليه؛ ولكن بأدلة تبدو متناقصة لأول وهلة. فالنزعتان في رأيه ليستا سوى نسختين من النزعة العلموية **le scientisme**.

فقد نشأت هذه النزعة العلموية مع التقدم الهائل لعلوم الطبيعة، إذ اقتصر معنى العلم تبعًا لها على النحو الضيق الخاص بهذه العلوم بها، وأصبح لعلوم الطبيعة تأثير مبهر على المتخصصين في العلوم الانسانية وصل إلى حد الطغيان المنهجي، فلم يتبنوا المناهج الخاصة بمشكلاتهم، وإنما أصبحت محاكاة علوم الطبيعة تطغى على الروح العلمية، بل عائقاً أمام تطور العلوم الإنسانية. حتى أن المتخصصين في العلوم الإنسانية فضلوا الإشادة بعلماء الفيزياء أو البيولوجيا على العمل الجاد، كما لو كان معيار العلم يقبع في علوم الطبيعة «وذلك منظور خاص يُدعى معرفة الوسيلة المناسبة للدراسة قبل أن ينظر في موضوعها»[1]. والنتيجة هي سيطرة علوم الطبيعة وشموليتها في حين تقلص معنى العلم في مذهب قائم على الفروض المسبقة.

---

(1) cf. F. von Hayek, *scientism and the study of society glencoe*, **the Free press, 1952. P. 5**

وهذه النزعة الطبيعة وجدت حليفًا لها في النزعة التاريخية التي تُعنى بالفردي. هذه النزعة التاريخية الحديثة لم يبدعها المؤرخون، بل الفلاسفة أو علماء الإبستمولوجيا. وهي تدعي إقامة قوانين عامة للتطور على مثال قوانين الفيزياء، أي أنها تعمم بواسطة استقراء خاطئ يقوم على أمثلة فردية ويحدد مستقبلًا لا يمكن تحديده للإنسانية، وليس هذا تحديًا للتاريخ بل هو تبديل للعلم، ولا يمكن لأحد أن يعقل الظواهر في كليتها اللانهائية، ومع ذلك فإن النزعة التاريخية تتوهم بأنها قادرة، في حين أن حساباتها لا تقع إلا على ملامح منتقاة من الواقع، وهي غالبًا بفعل افتراضات لا شعورية. فإن ما يناسب علمًا معنيًّا قد لا يناسب كل العلوم الأخرى، وما هو حقيقي لبعض الظواهر المحدودة في الزمان والمكان لا يناسب الكل اللانهائي للظواهر.

النزعة التاريخية تعتمد على استدلال غير منطقي **paralogisme**؛ فالنظرية لا يمكن أن تكون تاريخية، ولا يمكن للتاريخ أن يكون نظريًّا، فالعام لا يكون له أهمية إلا لأنه يفسر الفردي، والفردي لا يمكن أن يفسر العام والفردي والكلي لا يمكن رد أحدهما للآخر.

إن عدم التفاهم بين المؤرخين والمنظرين يرجع إلى هذه المدرسة التاريخية التي ليست من التاريخ ولا من النظرية في شيء. فالنزعة التاريخية تدعي الكشف، بغض النظر عن اختلاف الزمان، عن درجات وخطوات ومظاهر وأنساق محددة كما لو كانت تتوالى وفقًا لقانون خالد، في حين أنها تضع أبنية صناعية لا تصلح إلا للنظرية التي تضعها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتنبأ بالمستقبل. الخرافة العلموية تدعى برهانًا على اتسامها بالعلمية في ادعائها الإعلان عن المستقبل، وهي ليست علمية إلا بسبب اللغو في الكلام.

إن النزعة التاريخية تقطع العشب من تحت قدمها وتنتهي إلى موقف متناقض؛

لأنها تعمم على ضوء أحداث لا يمكن معرفتها.. والحقائق العلمية لا تصلح إلا في حدود صحة التصورات التي تسمح بقيامها. وهذا ينطبق على علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، وكل تخطي لهذه الحدود هو من قبيل الأيديولوجيا وليس علميًّا.

وفي هذه الحدود فإن خصوصية العلوم الإنسانية لها معنى، فهي على خلاف علوم الطبيعة التي تتناول علاقة الأشياء ببعضها؛ لأنها تتناول العلاقات بين البشر والأشياء، أو بين البشر بعضهم وبعض. يمكن بالتأكيد تطبيق اللغة الرياضية على هذه الأنماط المتنوعة من العلاقات مع الإقرار بأن هذه العلاقات قاصرة على ذاتها، وبالتالي لا تقول شيئًا عن طبيعة البشر أو المجتمع.

فالمتخصص في العلوم الإنسانية لا يتناول وقائع موضوعية بل آراء ومعتقدات ومعاني لأن موضوعاتها تقوم على أساس أفعال البشر. وهي لا تهمل ما يضفيه البشر من معاني حتى لو كانت غير موجودة ولا معدة مسبقًا. «بالنسبة لأفعال البشر تكون الأشياء حسب ما يظنه البشر الفاعلون».

إن الأمر يتعلق بنقطة أساسية لكل نظرية في العلوم الإنسانية. والواقع أنها مثل علوم الطبيعة تبحث خلف مجرد المظهر الظاهر البسيط كي تقيم نظامًا وقوانين، ولكن الرأي حتى لو تم التعبير عنه كميًّا يظل رأيًا. من جهة أخرى فان تفسير الخاص والفردي يفترض وجود قواعد وتصورات عامة ولكن لا تنتهي إلى التعارض بين العام والفردي الذي يكشف عن التعارض بين الطبيعة والتاريخ. فنحن إزاء نظامين مختلفين، وهذا الخلط أساس النزعة التاريخية والطبيعة على السواء. والخلاصة أن لا توجد أي دراسة علمية يمكنها أن تحتوي شمولية الظواهر الملاحظة في لحظة أو مكان محدد؛ لأنها تعتمد على انتقاء معين.

ومن الواضح أنه تحت هذه الظروف، فإن النتائج لا تكون صحيحة إلا في حدود هذا الانتقاء. إن ما نطلق عليه مجموع مثلًا، الرأسمالية أو الاشتراكية أو حتى المعرفة

ليس معطى بل هو إعادة بناء **reconstruction** على أساس من الانتقاء. وكلها لا توجد خارج النظرية التي تؤسسها.

ويترتب على هذه الملاحظات عدد من النتائج:

أ- فكرة معرفة كلية تقام على النزعة الطبيعية والتاريخية هي وهم لأنها تفترض شيئًا مستحيلًا. أي أن معرفتنا محدودة، مرتبطة بتصورات جاهزة. ويمكن أن نعرف أكثر ما نعرفه في الحقيقة. ويجب أن نسلم بأن عقلنا يمكن أن يصبح عقلًا ساميًا متخلصًا من المقولات التي تسمح بملاحظات وقادر على احتواء صيرورة كل شيء، وحتى صيرورة ما لم يصر بعد. وإذا كنا نعرف أن معرفتنا مشروطة ومحددة فهذا يدل على أنها ليست المعرفة الحاضرة. والقول بأننا نستطيع تفسير معرفتنا فمعنى ذلك أننا نعرف أكثر مما نعرفه في الواقع، فهو إثبات لا معنى له. فليست هناك معرفة خارج التصورات التي تكونها.

ب- إن أكثر الأفكار (أو المجاميع) التي نستعملها في العلوم الإنسانية مثل فكرة الثورة - الاحتكار الجيش، التجارة الإقطاع أو الرأسمالية ليست كلها إلا أبنية فكرية، وليست وحدات طبيعية أو معطيات تجريبية. ومع ذلك فإن عددًا كبيرًا من المتخصصين في هذه المجالات تستخدم هذه الأفكار كما لو كانت تعني وقائع عينية وملحوظة، فتدخل اضطرابًا في استدلالها وفي مناقشاتها. فالذي يمكن فهمه هو العناصر أو العلاقات في هذه الكليات، وليست هذه الكليات ذات نفسها، لأنها ليست إلا أبنية **construction** نظرية.

فإذا أخذنا مثلًا الرأسمالية على أنها كل، فإنها تكون مختلفة مثلًا عند الاشتراكي أو الليبرالي؛ لأن كل واحد منها يكوّنها على طريقته، وانطلاقًا من افتراضات مختلفة، وأحيانًا متناقضة.

فالأمر لا يتعلق بحقيقة طبيعية وملاحظة، بل بنظرية تعمل بواسطة انتقاء بعض المظاهر وتهمل بعضها الآخر. وحتى إذا قمنا بعمل مجموع التصور الاشتراكي والليبرالي، فإن الكل الرأسمالي يظل تركيبات أو هو يوتوبيا. فهذه الأفكار ليس لها حقيقة خارج العلاقات الفكرية التي سمحت بتكوينها.

ج- وبالإضافة إلى ذلك، فإننا نضيف لهذه الكليات وعيًا ليس بها. فقد تتكلم مثلًا عن الرأسمالية كما لو كانت موهوبة بإرادة واعية بأغراضها في حين أنها في الواقع ليست إلا تركيبًا من المتخصصين في العلوم الاجتماعية. فمن الضروري التمييز بين الأفعال التي يرغب فيها الناس والنظم التي شيدها الناس وهي أعراف لم تكن نتيجة إرادة مقصودة من الناس كما بيّن آدم سميث وكارل منجر A. Smith. C. Menger. فقد قدموا لنا مثلًا الحضارة كما لو كانت ناتجًا مقصودًا ومعد بالعقل في حين أن أكبر الإنجازات الإنسانية، ليست ناتجة عن الفكر الواعي الموجه، بل نتيجة عملية يؤدي الفرد فيها دورًا لا يستطيع فهمه.

فمن الوهم أن تعتقدوا أننا نستطيع إبدال نسق اجتماعي بنسق آخر بحجة أن الرأسمالية قد أقيمت بإرادة مقصودة من بعض الناس، وأنه يمكن استبدالها بنفس الطريقة بالاشتراكية. وفي الحقيقة أن أي نسق ليس علميًّا أكثر من الآخر؛ لأن كليهما ليست إلا بناءات فكرية بمعنى أنه إذا أرادنا أن نغفل واحدًا منها لصالح الآخر، فإن ذلك ليس بسبب مبررات علمية. بمعنى آخر إذا كانت الاشتراكية تنزع المصداقية عن الرأسمالية، فيمكن لنظرية أخرى أن تنزع مصداقيتها بغير أن يستطيع العلم أن يبرر واحدة أكثر من الأخرى.

د- تحت هذه الظروف نفهم لماذا يصبح المتخصص في العلوم الإنسانية خائنًا لرسالته كعالم وعاجزًا عن السيطرة وتوجيه المجتمع والناس. والواقع أنه في لحظة التسليم بأن النظم قد وضعت بإرادة مقصودة ننتهي إلى أن نفهم أن كل شيء لم يكن

موجهًا بوعي هو شيء ناقص.

ومن هنا ينشأ قول المتخصصين في العلوم الإنسانية عن إنسانية تحدد نفسها بشكل كامل أو ضرورة أن يوجه الوعي الأمور الإنسانية، حتى يصبح الإنسان أكثر إنسانية. وننسى أننا علماء وندعي أننا موجهون للتاريخ.

وفي الحقيقة فإن العمل العلمي يتلخص في تصحيح مستمر لا للحقائق بل للتصورات التي تسمح لنا بفهمها وتحليلها. يجب أن نراجعها دائمًا بأن ننحت آلات عقلية جديدة ونظريات جديدة مناسبة أكثر تحل محل التي لا تناسب البحث والخطأ، هو الاعتقاد بأن العلم غايته تطوير الواقع في حين أن دوره في دراسته. ويقع عبء تغيير الواقع على أنشطة أخرى. وفضلًا عن أن العلم ينشأ تقنيات فإنه ليس هو بتقنيات. ويمكن للعلم أن يستبعد بعض النتائج، ولكن ليس إنقاص الإمكانيات حتى لا يبقى منها سوى واحدة. وجميع النتائج المستمدة من تحليل معين تتجاوز حدود الصحة التي تثبتها افتراضات البداية ليس لها أي صفة علمية؛ لأنها بالضبط ما يُسمَّى بالأيديولوجيا.

* * *

خاتمة

المشكلة معلقة

إن غاية العلم هي تعقل الواقع. والعلم متنوع ويمكن فهمه من عدة وجهات نظر، وعلى ذلك تتعدد العلوم التي ينبغي توضيحها؛ لأنها بدورها جزء من الواقع. وهذه هي مهمة الإبستمولوجيا التي يمكن تعريفها بأنها الأنساق المختلفة لتفسير الحقيقة.

إنها مشكلة تشغل الفلسفة منذ أمد بعيد، ولأن التطور الحالي للعلوم الإنسانية يقدمها في مصطلحات جديدة: عدم الاتفاق بين وحدة العلم بوصفه مفهومًا وتنوع الأبحاث التي تقدم العلوم الخاصة المختلفة. فالمشكلة تتلخص في التوفيق بين وحدة العلم وتعدد العلوم.

فلا يمكن في الواقع وجود حقيقيتين متناقضتين للعلم بمعنى أن الخصائص العامة للروح العلمية هي ذاتها لكل العلوم، ولكن كل واحدة تؤسس معرفة قائمة على افتراضات خاصة بها ومختلفة عن الآخرين، وتقدم وجهة نظر خاصة أكثر دقة واكتمالًا.

وهذه الخاصة التعسفية لكل علم المتعلقة بنقطة بدايته تشغل الإبستمولوجيا؛ لأنها تقيم صراعات بين الأنساق المختلفة، حيث إن بعضها يدعي أنه يستجيب أفضل من الآخرين لشروط الروح العلمية. وبالتالي يكون في مرتبة أرفع من الآخرين فيما يتعلق بالتصور العام للعلم، فالتعارض بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية هو السمة الحديثة لهذا الصراع الإبستمولوجي. ويترتب على فحص النظريات المختلفة المذكورة في هذا الكتاب أن الجدل يصل إلى طريق مسدود الأمر الذي يفسر لِمَ فقد في أيامنا أهميته الفلسفية.

العلوم الإنسانية بالتأكيد لا تعاني كثيرًا من عدم الاعتراف الذي أصابها في نهاية القرن الماضي؛ لأنها حققت تطورًا ملحوظًا منذ عدة عقود، ولم تعد تحظى بتأمل مكثف من الفكر الإبستمولوجي في وقتنا هذا. وربما لأن هذه الإبستمولوجيا ظلت أسيرة التعارض الذي لم تتجاوزه بين الطبيعة والتاريخ. ومن المناسب أن ننتفع بهذا الوقت الضائع لكي نقوم بكشف حساب ننطلق منه إلى آفاق جديدة.

إن أغلب النظريات السابقة انطلقت من الاعتقاد في إمكانية تنسيق علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، واتخذت أساسًا لها اختلاف موضوعاتها (أي التعارض بين الطبيعة والروح أو بين الطبيعة والتاريخ)، أو التعارض بين مناهج البحث (التعارض بين القانون والقيمة أو بين التفسير والفهم)- أم بين الاتجاهات المتباينة للروح (التعارض بين الحاجة إلى التعميم وبين الانتباه للجزئي).

وآخرون بحثوا عن أسس العلوم الإنسانية، إما في معايير خارجية تتخذ نموذجًا لها علوم الطبيعة أو بين أولوية إبستمولوجية لعلم إنساني خاص مثلًا السيكولوجيا أو التاريخ وهي معايير لا تتفق بالضرورة مع باقي العلوم. وتطلب الأمر وجود نظريات اختزالية **réducations** تميز موضوعًا من العلوم الطبيعية أو من العلوم الإنسانية، وهذا التنسيق تعسفي إذ لا يمكن استنباطه لا من العلم على العموم ولا من علم معين.

للخروج من المأزق من الضروري أن نتساءل عم إذا كان التمييز بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية مناسبًا. فنحن نسلم به على العموم كما لو كان ذلك ثابتًا بذاته. ولكن قد يكون هناك افتراض مسبق يظهر لنا أننا تعودنا على هذا التسليم بغير نقد. وينبغي أن نعطي الحق لمن يرفضون فكرة التمييز بين العلوم على أساس اختلاف موضوعاتها.

فقد يؤدي انفجار بركاني مثلًا إلى تحليلات متنوعة بعضها جيوفيزيقي- وكيماوي وبيولوجي وسيكولوجي واجتماعي وإثنوجرافي. وبالإضافة إلى ذلك فإن

الادعاء بتجانس مجال علوم الطبيعة ليس سوى تعبير عن حكم مسبق؛ لأنها أبعد ما تكون عن تقديم وحدة إبستمولوجية كما يدعون.

وهذه التساؤلات توجب علينا أن نثير المشكلة الفلسفية الخاصة بالنزعة العلمية أي ماهية العلم. فما هي الفروض التي تجعل العلم علمًا، والتي تميزه عن باقي أنواع المعرفة غير العلمية كالتأملات أو الإيمان وغيرها؟

إن الانخراط في هذا الطريق يمكن أن يثبت لنا أن التفكير في العلم يشير إلى صورة للعلم كاملة وبغير فروض مسبقة، وهو ما ليس موجودًا. فالعلم في حقيقته بحث غير محدد على أساس من فروض خاضعة للمراجعة والتصحيح، والتي يمكن استبعادها واتخاذ غيرها أكثر خصوبة. إنها دائمًا في بحث عن ذاتها؛ لأنها ليست التمام، بل في سبيلها إلى التمام وفي هذا الطريق، فإنها تثير أسئلة متعلقة بحلول سبق الأخذ بها. إن فكرة علم تام كامل ومثالي ليست سوى رؤية عقلية أو هي يوتوبيا -كما يقول ماكس فيبر- تتخذ من الكمال نقطة بداية فيها تمييز متعسف ومطلق discrétionnaire، بمعنى أنها تنتقي من بين خصائص البحث ما يلبي الصورة التي تكونها مسبقًا عن العلم المثالي، وتهمل الباقي.

فإذا كنا نعرف ما هو العلم الكامل، فلا داعي للبحث العلمي. ومعنى هذا أنه لا يمكن وجود علم واحد وكلي يمكن أن يخدم كثرة النظم الموجودة ويحل محلها، وأن كل علم جزئي هو علم تام في لحظة معينة من البحث. فالفيزياء الكاملة هي التي كان يقوم بإعدادها علماء الفيزياء في زماننا، كما كانت كاملة في عصر ديكارت أو نيوتن ولا نستطيع أن نعرف كيف ستكون في الغد أكثر مما كان نيوتن يستطيع أن يعرف على أي نحو ستكون في القرن العشرين بعد أعمال آينشتين وبلانك.

وهذه التهيؤات وهي للأسف أساس كل النظريات الخاصة بنقص بعض العلوم بالنسبة للبعض الآخر. ومن اتجاه البعض لأن يرفع أي معرفة تاريخية أو وضع معين لعلم معين إلى المستوى المثالي. ففكرة علم كامل ومنتهٍ هي فكرة خيالية وتتناقض

مع حقيقة العلم.

فما سوف يكون عليه العلم من الآن وإلى مائة عام يتوقف على الأبحاث الإيجابية للعلماء، وليس من قدرة الخيال لأشباه الفلاسفة. ويجب أن نضيف إلى هذا كما أشار ديكارت في خاتمة التأمل الخامس أنه لا يوجد علم قادر على إثبات أسسه الخاصة إثباتًا علميًّا، ولا يوجد سبب يتيح لنا اعتبار علم ما أساسًا لعلم آخر، وينبغي أن نقول مع هيلبرت إن اختبار الأسس أمر يخص كل علم.

ومما سبق ذكره يبدو لي أنه من الممكن أن نضع بشكل أوضح مشكلة العلوم الإنسانية. فإذا كان كل علم منها هو علم، فليس ذلك لأنه يحاكي علمًا آخر أو مجموعة من العلوم، بل لأن سيرته تتفق مع الشروط والافتراضات الخاصة بالروح العلمية. فكل علم من هذه العلوم له نموذجه الخاص بقدر ما يتقدم في أبحاثه ويكون تصوراته ويحدد مسيرته. فإذا لم يكن هناك نموذج لعلوم الطبيعة، فلا يوجد بالتالي نموذج خاص للعلوم الإنسانية.

أو بمعنى آخر فإن التكوين الخاص لكل علم إنما يتوقف على صلابة وصدق نتائجه، وليس على التأملات المسبقة للإبستمولوجيين. فكل واحد منها له ذاته الخاصة وهو يتقدم وفقًا للمعايير الخاصة به في الحدود العامة لجوهر العلم. فالإبستمولوجيا الخاصة بالعلوم الإنسانية ليست ممكنة إلا باحترام استقلال إبستمولوجيا خاصة بها، بمعنى أنه يمكن التقريب بين مساراتها وبلورة نظرية قابلة للمراجعة لعلاقاتها فيما بينها ومع العلوم التي تُسمَّى عادة بعلوم الطبيعة.

وينبغي أن نتجنب الأداء كما لو كانت الأسئلة قد تمت الإجابة عليها مسبقًا، فإن مغامرة العلم هي مغامرة الحقائق غير اليقينية.